建安学术史大纲

◎徐俊祥 著

扬州大学人文社科出版基金资助项目
扬州大学古代史重点学科建设基金资助项目

建安时期(196—220)是中国中古史的重要阶段。以汉献帝年号为断限，该时期东汉已名存实亡，三国鼎立局面逐渐形成。在国家从统一走向分裂的过程中，政治秩序的变化与统治方法的改变，对人们的学术取向产生深刻影响。从学术史发展看，该时期是汉代学术向魏晋学术转型的过渡期，人们的观念发生变化，不同系统的知识重新进行整合。两汉时期形成的经学传统并未中断。建安时期伴随着统一王朝的解体，出现了文化多元的局面，如道家、法家、兵家、纵横家、阴阳家等在这一时期都有一定的表现。六朝时期出现的种种思潮在建安都能找到其端绪。

广陵书社

责任编辑＝徐大军

封面设计＝葛玉峰



ISBN 978-7-80694-536-0



定价：36.00元

建安学术史大纲

◎徐俊祥 著

广陵书社

图书在版编目(CIP)数据

建安学术史大纲 / 徐俊祥著. —扬州:广陵书社,2009.12
ISBN 978-7-80694-536-0

Ⅰ.建… Ⅱ.徐… Ⅲ.学术思想—思想史—研究—中国—建安(196~220) Ⅳ.B234

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 220472 号

书　　名	建安学术史大纲
著　　者	徐俊祥
责任编辑	徐大军
出版发行	广陵书社
	扬州市文昌西路双博馆　　邮编 225012
	http://www.yzglpub.com　　E-mail:yzglss@163.com
印　　刷	扬州市机关彩印中心
开　　本	889×1094 毫米 1/32
印　　张	12.75
字　　数	300 千字
版　　次	2009 年 12 月第 1 版第 1 次印刷
标准书号	ISBN 978-7-80694-536-0
定　　价	36.00 元

目　录

引　言

一、"学术"、"学术史"及学术史研究的重心

本书以建安时期的学术为研究对象，首先遇到的问题是：什么是学术？笔者认为，由于目前学术界对此问题仍见诸仁智，为使本文有相对明晰的讨论范围，对这一概念必须作简单辨正。

"学术"一词，大约出现于汉代。在没有成为固定词组之前，"学"指学习，"术"指方法。"学术"实际上是"学习某种方法或技术"的意思。如司马迁记述申不害"学术以干韩昭侯"[1]，张仪曾跟随鬼谷先生"学术"[2]。此二例中，申不害学的是"统治术"，张仪与苏秦学的是"纵横家术"，其"学术"一词的语义皆与今有异，但汉代已出现将"学术"一词固定化并加之特定涵义的用法。偶有一例始见于东汉后期。东汉后期，西北边地羌人不断起义，汉政府先派盖勋去镇压，后以宋枭代之。宋枭对盖勋说："凉州寡于学术，故致反叛，今欲多写《孝经》，令家家习之，庶或使人知义。"盖勋反驳说："昔太公封齐，崔杼杀君；伯禽侯鲁，庆父篡位，此二国岂乏学者？"[3]这里宋枭语中的"寡于学术"似指儒家经学传统的缺乏，他认为由此导致了道德教育功能的减弱。此处的"学术"一词，显然

1 《史记·老子韩非列传》，第2146页，中华书局，1982年。下版本同。

2 《史记·张仪列传》，第2279页。

3 《后汉书·盖勋传》，第1880页，中华书局，1982年。下版本同。

已成为固定名词，为学者之“术”，即通常所指的文化修养。此后，“学术”一词在历史上被频繁使用，被赋予了多方面的涵义。魏晋南北朝时期，“学术”一词所表示的意义已渐丰富，但大率不出这几方面：一、泛指人文学科方面的才能[1]；二、指各项学术专长[2]；三、特

1 《晋书·武陵王晞传》：“晞无学术而有武干，为桓温所忌。”第1727页，中华书局，1977年。《南齐书·王奂传》：“奂无学术，以事干见处。”第848页，中华书局，1972年。《梁书·鄱阳王恢列传》：“（恢子）范虽无学术，而以筹略自命，爱奇玩古，招集文才，率意题章，亦时有奇致。”第352页，中华书局，1973年。下版本同。

2 《魏书·真定侯陆列传》：“陆曾孙轨，字法寄，稍迁洛阳令。时天下多事，轨惟以深刻遇下，死多酷滥，识者非之。孝静时，邺宫创制，以轨为营构使，除徐州刺史。轨望风既陋，又无学术，虽历名位，时人轻之。”第346页，中华书局，1974年。《北齐书·许惇列传》：“惇少纯直……虽久处朝行，历官清显，与邢邵、魏收、阳休之、崔劼、徐之才之徒比肩同列。诸人或谈说经史，或吟咏诗赋，更相嘲戏，欣笑满堂。惇不解剧谈，又无学术，或竟坐杜口，或隐几而睡，深为胜流所轻。”第575页，中华书局，1972年。《南史·何尚之传》：“（何尚之之子敬容）拙于草隶，浅于学术，通包苴饷馈，无贿则略不交语。自晋宋以来，宰相皆文义自逸，敬容独勤庶务，贪吝为时所嗤鄙。”第796页，中华书局，1975年。下版本同。

指儒家经学等人文学科研究[1]；四、指“智识”、“谋略”[2]。魏晋南北朝以前，“学术”一词使用范围极广，使用的随意性较大。

自隋唐开始，“学术”一词渐特指专门而系统的学问。如唐代，国家为弘扬“学术”，特设“集贤学士”专职管理“学术”[3]。此时的“学术”一词用于指专门化和系统的学问，词义的内涵反而缩小了，普通的求知问学者不被看成是有“学术”。宋代“学术”一词

1 《魏书·儒林列传·孙惠蔚传》载孙惠蔚上疏之语：“然则六经、百氏，图书秘籍，乃承天之正术，治人之贞范。……及秦弃学术，《礼经》灭绝。汉兴求访，典文载举，先王遗训，灿然复存。暨光武拨乱，日不暇给，而入洛之书二千余两。魏晋之世，尤重典坟，收亡集逸，九流咸备。观其鸠阅史篇，访购经论，纸竹所载，略尽无遗。”第1853页，中华书局，1974年。《南齐书》卷三十九《列传第二十》：“史臣曰：儒风在世，立人之正道；圣哲微言，百代之通训。洙泗既往，义乖七十；稷下横论，屈服千人。自后专门之学兴，命氏之儒起，石渠朋党之事，《白虎》同异之说，《六经》五典，各信师言，嗣守章句，期乎勿失。西京儒士，莫有独擅；东都学术，郑贾先行。康成生炎汉之际，训义优洽，一世孔门，褒成并轨，故老以为前修，后生未之敢异。而王肃依经辩理，与硕相非，爰兴《圣证》，据用《家语》，外戚之尊，多行晋代。江左儒门，参差互出，虽于时不绝，而罕复专家。晋世以玄言方道，宋氏以文章闲业，服膺典艺，斯风不纯，二代以来，为教衰矣。”第686页，中华书局，1972年。《魏书·外戚上》中《冯熙传》载：“诞字思政，修字宝业，皆姿质妍丽。年才十余岁，文明太后俱引入禁中，申以教诫，然不能习读经史，故兄弟并无学术，徒整饰容仪，宽雅恭谨而已。”第1820页，中华书局，1974年。

2 《梁书·处士列传》：“陈吏部尚书姚察曰：‘世之诬处士者，多云纯盗虚名，而无适用，盖有负其实者。若诸葛璩之学术，阮孝绪之簿阀，其取进也岂难哉？终于隐居，固亦性而已矣。”第753页，中华书局，1973年。《北齐书·徐之才列传》：“长子林，字少卿，太尉司马。次子同卿，太子庶子。之才以其无学术，每叹云：‘终恐同《广陵散》矣。’”第448页，中华书局，1972年。

3 《旧唐书·职官志·中书省》：“集贤学士之职，掌刊缉古今之经籍，以辨明邦国之大典。凡天下图书之遗逸，贤才之隐滞，则承旨而征求焉。其有筹策之可施于时，著述之可行于代者，较其才艺而考其学术，而申表之。凡承旨撰集文章，校理经籍，月终则进课于内，岁终则考最于外。”第1852页，中华书局，1975年。

的语义仍指特定的流派和思潮，并且所涵盖的知识面更广，“学术”用于指专门化的学问，意思更为明显。在宋代，史学、算术、天文历法、思想派别等都明确成为“学术”一词涵盖的内容[1]。值得注意的是，宋代道教颇为发达，道教系统之职位亦要通过考试而获得，道教经典成为考试的内容，很自然，研习道教经典也被纳入了“学术”的范畴[2]。金元时期，“学术”一词的外延扩大到几乎今天所说的所有人文科学涵盖的领域，“一事之宜适，一物之节文”都是“通

1 《宋史·薛昂列传》：“昂寡学术，士子有用《史记》、西汉语，辄黜之。在哲宗时，常请罢史学，哲宗斥为俗佞。拜翰林学士，以不称职改刑部尚书，转兵部。”第11122页，中华书局。下版本同。《宋史·儒林列传·刘羲叟》：“刘羲叟字仲更，泽州晋城人。欧阳修使河东，荐其学术。试大理评事，权赵州军事判官。精算术，兼通大衍诸历。及修唐史，令专修《律历》、《天文》、《五行志》。寻为编修官，改秘书省著作佐郎。以母丧去，诏令家居编修。书成，擢崇文院检讨，未入谢，疽发背卒。”第12838页。《宋史·文苑列传·蔡肇》：“徽宗初，入为户部、吏部员外郎，兼编修国史，言者论其学术反复，出提举两浙刑狱。”第13120页。《宋史·徽宗本纪》：“（崇宁元年）丁丑，诏：‘诸邪说诐行非先圣贤之书，及元祐学术政事，并勿施用。’”“（崇宁二年）冬十一月庚辰，以元祐学术政事聚徒传授者，委监司察举，必罚无赦。”“（大观元年）癸卯，诏：‘自今凡总一路及监司之任，勿以元祐学术及异意人充选。”“（宣和五年）秋七月戊午，以梁师成为少保。己未，童贯致仕。起复谭稹为河北、山东、燕山府路宣抚使。庚午，太傅、楚国公黼等上尊号曰‘继天兴道敷文成武睿明皇帝’，不允。禁元祐学术。”第366、368、378、412页。

2 《宋史·选举志·补道职》：“补道职，旧无试，元丰三年始差官考试，以《道德经》、《灵宝度人经》、《南华真经》等命题，仍试斋醮、科仪、祝读。政和间，即州、县学别置斋授道徒。蔡攸上《诸州选试道职法》，其业以《黄帝内经》、《道德经》为大经，《庄子》、《列子》为小经。提学司访求精通道经者，不问已命、未仕，皆审验以闻。其业儒而能慕从道教者听。每路于见任官内，选有学术者二人为干官，分诣诸州检察教习。《内经》、《道德经》置博士，《圣济经》兼讲。道徒升贡，悉如文士。初入官，补志士道职，赐褐服，艺能高出其徒者，得推恩。道徒术业精退，州守贰有考课殿最罪法。陈州学生慕从道教，逾月而道徒换籍，殆与儒生相半。有宋璃者，愿改道徒内舍，献《神霄玉清万寿宫雅》一篇，特换志士，俟殿试。由是长倅以下受赏有差，其诱劝之重如此。宣和二年，学罢。”第3690页。

学术"之宰相必须研究的对象[1]。但其时学术已有所谓"学术正大"与"学术不纯"之分[2]。明代承元之后,中国专制制度发展更为完善,思想控制更为严密,"学术"一词的语义无大的变化。此时,墨守成规的经学成为主要的学术,而一些改革的言论则被视若"学术不正"[3]。清代,"学术"一词分出二途:一是在西学东渐的影响下,包容的范围日趋广泛,所及达于自然科学;二是学界传统将自然科学仍排除在外。前者表现在清代对教育进行整顿方面,扩大了学校教育涵盖的知识范围,后者则表现为学者仍坚守所谓"国学"传统。

《清史稿》卷一百七《选举志·学校》详细记载了清代兴办学校的过程。在清代兴办学堂的过程中,办学大臣将人文科学和自然科学都理解为学堂中可学的"学术",认为科举所从事之"学术"远不如学堂所学全面,科举制度最终被废除。"遂诏自丙午科始,停止各省乡会试及岁、科试,寻谕各省学政专司考校学堂事务,于是沿袭千余年之科举制度,根本剷除,嗣后学校渐广,学术思想因之变迁,此其大关键也。"从《清史稿》对一些"学术"贡献的评述中亦可见清代理解的"学术"实包括人文科学和自然科学两方面:评康有为,说康氏"古今学术无所不通"。在罗列其《孔子改制考》

1 《金史·礼志》:"(金世宗)统以宰相通学术者,于一事之宜适、一物之节文,既上闻而始汇次,至明昌初书成,凡四百余卷,名曰《金纂修杂录》。"第692页,中华书局,1975年。

2 《元史·铁木儿塔识列传》:"铁木儿塔识天性忠亮,学术正大,伊、洛诸儒之书,深所研究。"又:"时修辽、金、宋三史,铁木儿塔识为总裁官,多所协赞云。"第3374页,中华书局,1976年。《元史·姚枢列传》:"初,帝尝论天下人材,及王文统,枢曰:'此人学术不纯,以游说干诸侯……"第3714页。

3 《明史·职官志·都察院》:"凡学术不正、上书陈言变乱成宪、希进用者,劾。"第1768页,中华书局,1974年。

等一系列文科学术著作后，居然将《电通》也放入其学术著作中[1]。又载无锡人徐寿为“昌明泰西学术”，“磨水晶印章成三角形”以作三棱镜之用，且研究弹道轨迹[2]。可见至清代，“学术”一词包容极广，已包括人类全部的知识经验和思想。

但由清至近代，中国传统文化受到西学的冲击，“学术”一词的内涵虽包容人文科学和自然科学，学术界重人文科学轻自然科学的倾向仍十分明显。硕学之士对“学术”的界定也仍限于人文科学的范畴。

如梁启超释“学术”说：“学也者，观察事物而发明其真理者也；术也者，取所发明之真理而致用者也。”[3]据此观点，他写成了《论中国学术思想变迁之大势》一书。书中既论述了中国学术传统的传承，又据此分析了古人以学术研究基础而发明的“真理”，并且明言此书体例与哲学史全然不同：“鄙论标题为《学术思想变迁之大势》，非欲为中国哲学史也。”[4]梁启超对学术史的考察的确不同凡响，其立意首重贯穿于学术研究中的研究动机、目的等“思想”层面的内容，《大势》明言“学术思想”，其后的《清代学术概论》首篇则为“论时代思潮”。但梁启超所论重思想的层面，其学术论著近乎思想史，在体例上易使人误解，故梁启超对“学术”一词的内涵限定得很小。

1 《清史稿·康有为列传》：“有为天资魄异，古今学术无所不通，坚于自信，每有创论，常开风气之先。初言改制，次论大同，谓太平世必可坐致，终悟天人一体之理。述作甚多，其著有《孔子改制考》、《新学伪经考》、《春秋董氏学》、《春秋笔削大义微言考》、《大同书》、《物质救国论》、《电通》及《康子》内外篇、《长兴学舍》、《万木草堂》、《天游庐讲学记》，各国游记，暨诗文集。”第12833页，中华书局，1977年。下版本同。

2 《清史稿·艺术列传·徐寿》，第13929页。

3 梁启超：《学与术》，《饮冰室合集·饮冰室文集》第二十五下，第12页，中华书局，1996年。

4 梁启超：《〈周末学术余议〉附识》，《新民丛报》6号。转引自《论中国学术思想变迁之大势》，夏晓虹导读。

章太炎对"学术"内涵的理解较之梁启超略有扩大,他明确认为中国传统学术即所谓"国学"。故他不但屡屡发起国学运动,号召国人面对西学的挑战重视本民族的传统学问,还身体力行,对国学展开潜心研究。后人曹聚仁据章太炎在上海公开讲学整理成了《国学概论》一书,据之可知章太炎对学术内容的取舍。该演讲除概论外,具体内容实际上只有三章,分为经学的派别、哲学的派别和文学的派别,似乎其间没有史学。但在其他的场合,章太炎多次强调,史学亦应是"国学"的一部分。汤志钧《导读》:"《民报》另有《国学讲习社广告》:'本社为振起国学、发扬国光而设,间月发行讲义,全年六册。其内容共分六种:一、诸子学;二、文史学;三、制度学;四、内典学;五、宋明理学;六、中国历史。'"可知"章氏把诸子、文史、制度、内典、理学、历史等列入'国学',实际上是把过去'经、史、子、集'都算'国学',也就是说,把传统的固有学术、文化几乎都笼入'国学'范围"[1]。如此,按章太炎的理解,则大体上讲,"学术"应指中国古代的人文科学,指对古代人文科学各方面的研究。

梁启超和章太炎正是出于修正清人受西学影响而对学术的误解才对"学术"一词提出上述看法的,所不同的是,章太炎之言论包容更广,在近代中西文化论战中更容易为国人所接受。

由上可知,由清至近代,中国历史上的"学术"一词已发展成熟。

历史上既有"学术",也就有了对前代"学术"的研究,于是也就有了所谓"学术史"。学术史研究的内容,当然基于对"学术"的理解。

从前人的研究情况来看,学术史研究首先是指对古代"学说"自身的产生及流变的研究;其二,研究后人对前人的研究与评说;

1　曹聚仁整理,章太炎著:《国学概论》,第9页,上海古籍出版社,1997年。

第三,研究为研究而开展的史料搜集和目录编撰活动[1]。学术界在这三方面几无异议。学界争论的焦点是学术史研究是否应包括自然科学在内。

近年来颇具代表性的革故鼎新之作是新近出版的由李学勤主编的《中国学术史》,其整体结构包括经学、小学、史学、文献学、诸子学、科学,文学、目录学和宗教虽因其他原因被排除在本书之外,但作者并不否认它们的"学术"性质。似乎书稿的体例已明确告诉了我们什么是"学术",从《学术史》李学勤所作的序的表述中我们亦可知,其明确认为"学术"应该包括今天所说的文科和理科:

> 在这里需要说一说什么是学术。80年代有过什么是文化的热烈讨论,那时我曾戏仿禅语说:文化这个词,不讲人人明白,越讲越不明白。学术这个词,或许也是这样。不过在近些年,国内有一种趋势,说学术似乎不一定包括自然科学,学术与科学成了泾渭分明的两个概念。这在字面上、内涵上都是不合适的,用在现代以前的学术上尤其不妥当。有学者主张,科学和技术应该区别开来,这样讲的话科学更应算在学术以内。我们讲的学术史,用现代分科来说,包括文科、理科等的历史。[2]

李先生之言并非新论。如前所说,"学术"一词包含文科和理科在清代已有此见,只不过我们这么多年囿于传统而无人注意罢了。李先生是学界泰斗,此说经先生重提也就具有了权威的意义,况且他麾下的一班人马已陆续按此设想写出了一部学术史。

笔者以为,自然科学列入不列入学术史都无关紧要,因为历史上的自然科学发展到何种程度,只一部科技史就可以说明,根本不需要学者对之进行复杂的诠释。倒是历史上的人文科学始终与人

1 董乃赋:《关于学术史的纵横考察》,《文学遗产》1998 年第 1 期。

2 李学勤主编,王志平著:《中国学术史·三国两晋南北朝卷》,第 2 页,江西教育出版社,2001 年第 1 版。

类思想紧密联系在一起，而思想的复杂性远非如自然科学那样只需较少的笔墨便可说明，需要学者永无止境的探索，因此，学术史研究的重心永远都是借助对古代学术活动本身的研究探明古人从事某方面研究的动机和通过研究而申明的思想。正如李学勤先生已经意识到的那样：

> 真正的学术大家，没有不具有深刻而系统的思想的。历史上的学者，有些于当世文化知识无不通习，如中国的朱子、英国的培根，固不用说；现今的学者，也多在专门的学科之上有其高瞻远瞩的思想观点，连自然科学家都不例外，有谁能说爱因斯坦、斯蒂芬·霍金等不能称为思想家呢？（同前）

可见，学术史虽不是思想史，但学术史与思想史的关系如此紧密，因而正如李先生的看法所昭示的那样，研究学术史的最终目的不应当是唯学术而学术，而应该揭示出古代学术与思想发明的关系，通过研究学术史去发现古人在不同的历史时期关心的主要问题和他们对自然、社会、人生的新的发现。

遗憾的是李先生主编的这部学术史从体例上看，也仍然是一部旧式的学术史，并未达到李先生序言中所提的学术应探明思想的目标。

与李先生主编的多卷学术史差不多同时出现的北大版“学术史丛书”的总序则是这么说的：

> 所谓学术史研究，说简单点，不外“辨章学术，考镜源流”。通过评判高下、辨别良莠、叙述师承、剖析潮流，让后学了解一代学术发展的脉络与走向，鼓励和引导其尽快进入某一学术传统，免去许多暗中摸索的工夫——此乃学术史的基本功用。至于压在纸背的“补偏救弊”、“推陈出新”等良苦用心，反倒不必刻意强调。因为，当你努力体贴、描述和评

判某一学术进程时，已有意无意地凸显了自家的文化理想及学术追求。

但总序同时也承认：

无论追溯学科之形成，分析理论框架之结构，还是评价具体的名家名著、学派体系，都无法脱离其所处时代的思想文化潮流。在这个意义上，学术史与思想史、文化史确实颇多牵连。不只是外部环境的共同制约，更有内在理路的相互交织。想象学术史研究可以关起门来，“就学术而学术”，既不现实，也不可取。（陈平原，北大版“学术史丛书”总序）[1]

应该说，以上两部自成系列的学术史著作确实贯串了当代学者对学术的新理解。但在笔者看来，他们的学术史依然属于“辨章学术，考镜源流”式的，在学术史与思想史、文化史的“牵连”上做得不够。

李书与北大版丛书虽然都认识到学术史与思想史的关系，但他们对学术的理解却始终都离不开“源流”二字，即他们仅注意研究历史上的一些显见的较专门化的学术。如果我们尊重历史，尊重古代人们的理解，则“学术”不仅仅包括已成所谓“某某学”的系统的学问，还应该包括散见于各历史时期的“无名小卒”的思想，哪怕是一孔之见，都是“学术”的火花。更具体地说，一种学术对当时社会及后世政治产生的影响如何，不完全取决于其是否符合某一流派或是否产生了系统研究论著，有时候，活跃于帝王身边的士人的一篇奏章，在学术史上的地位要比一布衣士人的“纯学术”产品大得多。如果我们只注意“辨章”、“考镜”式的研究，而对如奏章、片言碎语等采取视而不见的态度，则等于放弃了学术史研究中最重要的内容，更谈不上使我们的学术史研究与思想史和文化史有多大牵连。简言之，传统的学术史思路仅注意到学术史

1 何成轩《儒学南传史》，第 1 页，北京大学出版社，2000 年 6 月第 1 版。

上的一些“显见”的内容,而更多的能反映当时学术水平的只言片语却大量地从学术的视野中流失了。

笔者认为,在学术史研究中真正加大历史背景、思想和文化的比重,不失为一条学术史研究的创新之路。近年来,学术界其实有人已作了尝试,试图摆脱传统的学术研究方法,在学术史研究中加大思想与文化的分量,葛兆光的《中国思想史》就是一个新路子。他的洋洋两大卷思想史其实就是打着思想史旗号的“另类”学术史。此思想史的写作既不同于传统的思想史的写法,又有别于学术史的撰写传统,作者所走的实际上是学术史与思想史交叉的偏锋,故在学术界产生了很大反响。

事实上,历史上能成一家一派的学术只是狭义的学术,是精英学术,是书院式的学术,实际上只占了全部学术的一小部分,而遍布各个历史时期的学术不仅仅是在精舍中产生的学术,还有散见于朝臣奏章、民间方术、民谣民歌中的学术火花。所以研究学术史不能仅仅盯住少数经院式人物的学术活动,而应从广泛的意义上研究中国学术。书院式学术有时对历史的走向和统治者的决策并不起多大作用,因为书院式学术御用性太强,故难于有新的发明;而民间学术却常常不囿于陈见,恰恰能起到历史的推动作用。

一定时期的学术总是既受到当时社会背景的制约,又服务于当时的社会环境需要;而一定时期产生的思想背后总有一个坚实的学术探讨的背景,思想建立在学术的基础之上。学术史不仅应该研究历代有明确学术源流、师承和有显著成果的学术,还应该注意一些隐性的学术活动和学术取舍。有时候如果我们只注意到一些系统的学术著作,就不能客观地反映同时期的思想。如王充的《论衡》写出后,在当时并未起到很大的影响,甚至不为人所知。再如,陶渊明的思想,我们今天对之评价很高,但在其生活的时代,却并未得到重视。总之,理解时代的思想,必须既注意显现的已成篇的学术著作,更要注意挖掘隐含在系统学术论著背后的没有写

出系统作品的士人的学术和思想。历代受统治者提倡的,士人借之安身立命的主流学术都是显性的,易为人知的。但在历史的某些时期,有些学术活动虽无明确源流、师承,也无明显的学术成果可供研究,但从历史活动中人们的言行可知其时对哪一方面的学问比较重视,观那时人们的言行便可知人们对学术委实已作过取舍。如曹操,大家都知道,他是以法家思想作为理论指导的,但具体说他对《韩非子》进行过什么研究,则谁也不知道他在这方面有什么作品传世,但谁也不能否认他对法家学说的权术的确进行过深入的研究而深谙法家治国之道,因此曹操重法家思想亦可看成是学术史上重要的一环。其次,学案式的学术史研究不是学术史研究的最终目的,学术史研究的最终目的是探明人们的研究方法是否科学,在一定的历史时期,人们究竟通过学术活动产生了哪些重要的发现。人们常用"沉闷"、"繁荣"等语词来形容学术史上的不同时期,述说的也就是学术史不同时期的学术价值。先秦之所以被后世视若中国文化最光辉灿烂的时期,就是因为其时产生了很多的学术发现、学术创新。《庄子》要求人们"得渔忘筌"、"得意忘象",同样适用于学术史研究。学术的过程并不重要,重要的是人们的学术活动所留下的思想和学术精神。学术史虽不同于思想史,但学术史与思想史在较高层次上势必达成统一。

基于上述考虑,并受葛兆光先生的启发,本书的写作既不同于以往意义上的学案式学术史研究,又不同于传统的思想史写法,而是在文中加大对历史时期的学术氛围形成的背景分析,从中可见思想的变动对学术走向产生了影响,反之变化后的学术又影响了思想。因此本书虽也涉及建安学术具体的学术研究成果,但研究

的重点不是通过学案式的研究指明学术累进的过程[1]，而是试图解释建安时期，人们的学术动机、学术方法，并以思想的创新为指向。换句话说，不是唯学术而研究学术，而是借助对建安学术史的研究作为跳板，申明建安时期的思想，从更宽的层面构建建安学术史的面貌。故本人所论及学术史人物不囿于传统学术人物，而将曹氏父子对社会政治的探索亦列入此书范畴。

二、本书研究的对象

本书以建安时期的学术为研究对象。建安时期处于汉魏之交，以汉献帝建安年号（196–219）为断代，该时期，东汉已名存实亡，三国鼎立局面逐渐形成。

本书参照文学史研究通常使用的"建安"一词而题称"建安学术史"，但又与之有别。在文学史研究园地中，建安文学素来就是研究者注目的重要领域。这是因为建安时期出现了有别于其他时期的文学新特征，建安文学在文学发展史上自成特色的缘故。学者们在研究建安文学时不可避免地涉及到断代问题。有学者将"建安时代"的外延扩大，向前扩展到董卓之乱的中平六年（189），理由是建安时期的作家很早就已开始写作；向后延伸到魏明帝曹叡之死年即景初二年（238），理由是建安作家至此丧亡殆尽，此后文坛的面貌便大不相同[2]。亦有学者认为文学史上的建安时代上可追溯到汉灵帝中平元年（184），下则可推及魏明帝景初末年

1 单纯研究学术的累进，无疑是一种长期以来普遍流行的学术方法，但此法得出的结论是否可靠，有时是值得怀疑的。如冯友兰先生就曾说，一部中国哲学史，除先秦而外，后世的思想皆发端于先秦，后世产生的思想充其量只是"新瓶装旧酒"。笔者赞同这一观点，并且认为，在这一情形下，研究学术累进就不重要，人们更应注意后世为什么在特定的历史时期会出现旧思想的翻新。

2 顾农《建安文学史》，湖南教育出版社，2000年6月第1版。

(239)[1]。还有将时间定在上限向建安前推二十年(175),下限至曹植去世(232)[2]。可见文学史上的建安时期大致可延续五十年左右时间,不限于建安年号。

建安学术史研究和文学史研究遇到的问题一样,要对建安学术史开展宽口径研究同样亦不能囿于汉帝的年号,因学术史包容范围更广,文学史只是学术史的一个重要分支。建安时期的学术成就有些在东汉时期就已奠定基础,而有些在建安时期从事的学术活动则要在其后的魏晋时期才得以显现,所以研究建安学术虽以汉献帝建安年号内时段为主要内容,但不能不兼顾汉魏与建安首尾相接的部分。只有这样,才能明了学术风气的变化和学术宗旨的变迁,也才能反映建安学术的概貌,才能突出建安学术的特色。所以建安学术史的范围不能像文学史那样去截取某个具体的年代作为其终始,而是要能大致反映出该时期学术和思想变化的线索。故本文探究的范围虽以建安时期为主,但为使学术发展的脉络更具完整性,对上限和下限并未作严格限定,文中常有溯源探流之论述。

就文章的内容而言,本文实际上论述了三方面的问题:第一,汉末建安儒家经学的衰退和思想多元局面的出现;第二,建安学术在经学、史学、子学等方面的表现及其所反映的思想;第三,建安学术史解决的主要问题及对后世学术的影响。

二、研究建安学术史的意义

本书以建安时期的学术史为考察对象,基于下述两方面原因:

(一)建安时期是中国历史发展的重要时期。

从中国历史的发展过程看,该时期是中国从统一走向分裂的

1 王巍《建安文学概论》,辽宁教育出版社,2000 年 7 月第 2 版。

2 李景华《建安文学述评》,首都师范大学出版社,1994 年 7 月第 1 版。

时期，也是自秦建立统一王朝后，封建国家首次出现分裂状态。随之而来的是政治失范（指政治标准、统治手段变化等，皇帝只是名义上的，不能以传统的统一的标准去治国）和文化的转型（统治思想、社会风尚等）。与此同时，受战乱和疾疫的影响，经济衰落，人口减少。当时特定的社会背景对人们的学术取向产生了深刻影响。

从学术史发展看，该时期是汉代学术向魏晋学术转型的过渡期，是学术上承前启后、人们的观念发生变化、知识重新整合的重要时期。

就承前而言，首先，两汉时期形成的经学传统并未中断，在三国所据之地都可以见到经学家活动的记录。在局部地区，还形成了区域性的经学研究中心。如荆州学（以刘表为代表）和交州学（以士燮为代表）。其二，建安时期伴随着统一王朝的解体，出现了文化多元的局面，如道家、法家、兵家、纵横家、阴阳家等在这一时期都有一定的表现。如道家，《魏书·刘表传》载刘先尤好黄老言，同时又熟悉汉家典故，这样的学者就很受欢迎。《魏书·胡昭传》注引《魏略·寒贫传》亦提及建安初年，长安有一个宿儒栾文博，先精于《诗》、《书》，后来好道家言，常读《老子》，不分昼夜。再如《魏书·管宁传》注引《傅子》也提到管宁先与公孙度就学，语惟经典，后来却醉心于黄老。何晏、王弼都为《老子》作过注，钟会亦有《老子注》。建安十七年，曹操"立皇子熙为济阴王，懿为山阳王，邈为济北王，敦为东海王"。有人便以道家思想对此作评论，说曹操的行为是"将欲歙之，必姑张之；将欲夺之，必姑与之"[1]。此言在传世《老子》本中可见，说明《老子》在一定程度上已左右了士人的思想。再看纵横家，《魏书·刘晔传》注引《王弼传》云："淮南人刘陶，善论纵横，为当时所推。"虽只一言，却见当时之风气。法家思想在该时期也重受重视，法家思想的实践者曹操、诸葛亮是

1 《后汉书·献帝纪》注引《山阳公载记》，第 386 页。

为典型。徐幹之《中论》,《隋志》归入儒家类,实际上该书的内容属政论,其中也在一定程度上吸收了法家思想。权谋思想本不主一家,诸子或多或少都讲过谋略,在汉末建安的乱世中,权谋术自然大行其道。早在东汉后期,权谋术便已受到重视。东汉徐淑"善诵《太公六韬》,交接英雄,常有壮志……"[1]庞统对顾邵说:"陶冶世俗,甄综人物,吾不及卿。论帝王之秘策,揽倚伏之要最,吾似有一日之长。邵安其言而亲之。"[2]似颇自得。文昭甄皇后微时曾欲读书,对其兄长说读书原因是"闻古者贤女,未有不学前世成败,以为己诫。不知书,何由见之"?魏文帝要桓范、王象等撰集《皇览》,桓范于编撰之余,"尝抄撮《汉书》中诸杂事,以自意斟酌之,名曰《世要论》"[3]。荀悦删节《汉书》作《汉纪》;司马懿之父司马防"雅好《汉书》名臣列传,所讽诵者数十万言";张裔"治《公羊春秋》,博涉《史》、《汉》";孟光"博物识古,无书不览,尤锐意三史,长于汉家旧典",且曾对蜀储君刘禅热衷于读经书大不以为然,说:"此储君读书,宁当效吾等竭力博识以待访问,如博士探策讲试以求爵位邪!当务其急者。"吴王孙权"博览书传历史","少时历《诗》、《书》、《礼记》、《左传》、《国语》,惟不读《易》。至统事以来,省三史、诸家兵书,自以为大有所益",不仅要劝其将军吕蒙读书,而且要其长子孙登"读《汉书》,习知近代之事"。吴国留瓒亦"好读兵书及三史"。可见建安学术在没有中断经学传统的情形下,出现了思想的多元,从这一意义上可以说是对先秦学风的一次全面继承。

就启后而言,建安以后,至少可以说,六朝时期出现的种种思潮以及士大夫的人生态度在建安都能找到其端绪,如通脱、达生纵

1 《后汉书·左雄传》注引谢承《后汉书》,第 2020 页。

2 《三国志·蜀志·庞统传》注引《吴录》,第 954 页,中华书局,1982 年。下版本同。

3 《三国志·魏志·诸夏侯曹传》注引《魏略》,第 290 页。

性、享乐、归隐、对宇宙本体的思考等等。晋傅玄曾说："近者魏武好法术，而天下贵刑名；魏文慕通达，而天下贱守节。其后纲维不摄，而虚无放诞之论盈于朝野。"[1]

就学术宗旨而言，从汉至魏，变化也非常明显，东汉前期通经可以出仕，而由于汉末建安学术与仕宦在一定程度上产生了分离，故学术的御用性减弱了，实际走上了独立发展的道路。就学术风气而言，汉时重章句，汉魏之际重原创作品。就学术内容而言，学术与仕途的关系由紧密至松散引发人们对经学兴趣的走低，相反一些原先被认为是"小道"的书、画、辞、赋等"才艺"类实学却得到发展。就学术观念、方法而言，一些经学的传统方法被人们扬弃，如诸葛亮的治学方法不再是"寻章摘句"，而是"观其大略"。

总之，建安时期处于国势强盛的汉、唐两大颠峰之间，是中国由统一王朝走向分裂的时代，也是继春秋战国后，中国历史上的第二个群雄纷争时期。该时期的出现不仅改变了传统经学一统天下的思想文化结构，呈现出思想多元的面貌，而且在政治制度发展史上也总领魏晋南北朝一代之绪。正因为如此，该时期的学术史应当成为深入研究的对象。

（二）本时期学术史的研究还不太充分

建安学术史虽然重要，但前人所作的研究却远远称不上充分。在中国古代社会，学者对学术史的关注重点是经学研究。由于这一时期的经学相对不发达，导致了后世研究的薄弱。清代和近代学者在经学和思想研究方面虽有所涉猎，对汉儒如郑玄也多有研究，但还是偏重于对汉代治学方法和经解注疏的研究。他们对于真正属于建安时代的学者之学术思想从总体上认识不足，如梁启超《论中国学术思想变迁之大势》的说法便颇具代表性，他认为：

> 三国、六朝为道家言猖披时代，实中国数千年学术思想最衰落之时

1 《晋书·傅玄传》，第 1317 页，中华书局，1982 年。

代也。[1]

梁氏有此认识,完全是采取了经学的立场,于今当然不可取。

解放以后,人们对建安学术史研究已经给予了较多的关注,但相对集中在魏晋思想和文学方面,很少有人对建安学术史作全面系统的研究。就笔者所见,较系统反映建安学术的著作为由李学勤先生主编、王志平撰写的《魏晋南北朝学术史》。但通读该书,尚不足以考见建安学术之全貌,部分重要环节的论述依然阙如。

在文学研究领域,建安文学作为一大研究热点,已经众多学者讨论了多年,然而人们对该时期的研究却常常局限于自身的领域。研究文学者往往偏重于研究文学观念、文体的产生和变化,探讨文学范畴的意蕴,或是对文学作品展开赏析等,对历史演变和思想史发展的背景却缺乏足够的认识。而治史者往往拘于史传等所谓"客观的"信史资料,疏于对文学作品进行梳理,忽视了文学作品虽属主观实为客观史料的事实。只有研究思想史的学者已经注意到,研究思想史的资料无论是史传还是文学作品皆可以利用,但史料之丰富常常使思想史研究者望而却步,因而对某一专题资料进行搜集,仍是思想史研究者通行的方法,如单纯的政治思想史、伦理思想史、经学史、玄学、道教、佛教专题等等。不可否认,对某一专题展开研究,可给人以线索分明、阐述有序的感觉,但抽去历史背景的结论常常不能回答"为什么"这一问题。有时,研究者即使注意到局部的历史背景,而不注意将一种现象放入到整个中国历史发展长河中去考察,得出的结论仍然是片面的。

试以玄学的研究为例。魏晋玄学思潮中的"自然"与"名教"之辩,并非玄学思想家的发明,这一辩题曾经是先秦学者论辩的中心议题。在西周王朝统治体系渐趋解体后,是重建道德伦理还是

1 《论中国学术思想变迁之大势》,第 73 页,上海古籍出版社,2001 年 9 月第 1 版。

为人与社会的发展提供一个宽松自然的环境,必定会成为士人共同关心的问题。了解了这点,便可知玄学的出现是由于东汉伦理秩序渐遭破坏而引发的,而多数学者所认为的与魏晋时期出现的政治高压氛围有关恰恰是次要原因。

此外,从学术史发展的角度看,在经学研究已难于突破的情形下,学术的转型正符合学术史发展的规律。再从思想史的发展看,从先秦到汉魏之际,政治发展的历程其实就是先秦诸子哲学分阶段融入政治实践的过程:齐国重儒家思想,秦重法家思想,西汉初年重黄老思想(实际上就是应用型道家哲学,道家哲学与儒家伦理哲学的融合),西汉中期重儒术(不再是单纯的孔子儒学,而是一种杂糅),东汉前中期重儒术(儒学与谶纬的结合,其自身就代表着一种神秘和玄化的倾向,儒家哲学与道家神秘思维的结合),魏晋之际重玄学。

第一章　汉末、三国间的学术大势

第一节　“道术将为天下裂”
——季汉儒学独尊地位的动摇

历史上，大凡社会剧变之际，总不免出现旧秩序的解体和新思想的产生。先秦时代，伴随着周王朝的逐渐失控，出现了王官之学衰而诸子峰起的学术局面，庄子视之为“道术将为天下裂”。同样，汉代统治由盛转衰的过程，也正是学术由经学之一元走向多元的过程。

一、主流学术——经学的形成过程和在汉代的兴盛

1. 修补周政不足成为先秦学术的主要课题

在古代国家的演变过程中，先秦、秦王朝、西汉是中国古代社会统治思想等主流意识形态形成的重要时期。中国古代最初的学术活动也正是从探索统治思想开始而逐步演进的。

中国历史自进入阶级社会后，就已开始了统治思想的探索。在夏、商、周三代的统治实践中，天命神学曾一度主宰着人们的认知方向，但接连发生的商代夏和周代商两次朝代更替，使天命思想发生了动摇，周统治者不得不将视角投向社会，注意到民众的利益，产生了以周公旦为首的统治阶级提出的“敬天保民”思想。其

大体内容是，统治者既要承认天命，又要注意怀保小民。这一思想成为后世儒家学术中以“以德治国”为主要内容的“仁政”思想的重要内容。

周代的统治取得了巨大的成功，在相当长的历史时期内，成功地避免了夏桀和殷纣王式的独夫民贼的出现。但是，西周王朝却无法改变日渐失控的统治颓势，强大的西周王朝逐渐衰微，周幽王时一次“犬戎寇周”的事件，居然迫使周王逃至外地，结束了一个时代。至春秋初年，周天子所能控制的地盘只不过是周都及其近郊，即王畿以内的土地。周王室为什么会衰微，统治者与臣民之间到底应当形成什么样的关系，对这些问题的解答成为春秋、战国学术的重要内容。春秋战国时期，百家争鸣的出现，标志着学术的繁荣和思想的解放。诸子围绕自然、社会、治国和人生等学术主题展开了大量的辩论，形成了在学术思想方面既相互贯通又有所区别的不同学术体系。

先秦时期，学术虽分化出《汉志》所称的“九流十家”，但各家的共同点都是以周代的政治为研究模本，因为周代带有“民本”特征的思想和文化具有很强的历史惯性。周王朝虽然渐至衰败，但其以“德治”为中心的统治思想却得到后世学者的肯定，故先秦诸子的学术思想多半都带有修补和完善周代统治模式，恢复古代社会的意思。诸子的主要流派儒、道、法三家都对周代的政体作过一定意义上的首肯或认同。在这一点上，儒家表达的观点最明确，孔子说：“郁郁乎文哉！吾从周。”又说周代的统治模式是在吸取夏、商二代经验的基础上形成的，“其或继周者，虽百世可知也”。其态度便为其后学们奠定了学术基调。儒家要求统治者在充分保障统治者利益的前提下实行“仁政”，“以不忍人之心行不忍人之政”，其实是一种有限的“德治”。道家本质上也提倡德治，但主张将统治者利益降低到最小限度，要求统治者不能以主观意志违背自然存在的“大道”，因而可谓完全纯粹的“德治”。道家开山祖师老子

主张实现“小国寡民”的社会理想与儒家以小农经济为主的社会模式在本质上也具一致性,两家都要求保证百姓的生活。至于法家思想最早的实践者商鞅曾向秦孝公三次讲述其学说,第一次说以“帝道”不行,第二次说以“王道”也未能打动秦孝公,第三次说以“霸道”即法家理论,才得到秦孝公的赞赏。但事后商鞅却对引见他的景监说秦孝公最终采纳其“强国之术”,“其德不比殷周”[1],足见商鞅是在用儒家治国理论劝说秦孝公未果的情形下不得已才采用了“霸道”,其潜意识中是赞赏周代制度的。可见诸子都具有周代情结,所不同的是,儒学理论相较于其他学派的理论,在推崇周代治道方面显得很突出,在伦理建设方面有其他学说不可替代的功能,同时又极大地照顾到统治者的利益,这成为汉代统治者推崇儒学的内在原因。

2. 儒学逐渐凸显为主流学术的过程

春秋战国时代,儒家经典尚未从其他著作中独立出来,获得特别的地位。其时的著作皆可称经典,如《墨经》、《道德经》、《法经》等都以“经”为名。在战国群雄纷争的时代,儒家经典也遭到过冷遇,因为当时没有一个统一的王朝,处于战争漩涡中的各国统治者需要的是如商鞅所说的“强国之术”而不是人伦建设理论,所以儒学被看成是“无益于人之国”的说教。

战国末年,秦国凭借强大的军事力量终于完成了统一大业。统一后的秦王朝内部人心不齐,统一局面随时都有可能遭到破坏,所以秦统一后,继承了秦国的历史传统,采纳的主要是法家思想。儒学虽没有成为统治思想,但在秦王朝统治期间,人伦建设已经开始,统治者最初也为研习儒家经典留下了学术空间。史称秦始皇曾“召文学、方士甚众”,“欲以兴太平”,后来却不幸发生了“焚书坑儒”事件。关于“焚书坑儒”事件,历史上评价颇多,多数学者对秦始皇的这一举动持批评态度,认为这是文化史上的一场浩劫。

1 《史记·商君列传》,第2228页。

尽管如此，秦的焚书并未使儒家学术出现断层。

西汉初年，伴随着西汉统治者对统治方法和统治理论的探索，儒家理论开始受到重视。儒学在人伦教化方面的功用凸显出来。汉高祖起初对儒者十分鄙视，认为儒者都是一些徒有虚名或是华而不实之徒[1]，但后来却改变了对儒者的看法。在叔孙通、陆贾等人的影响下，汉高祖看到了儒学这一不利于进取的理论恰恰可用于构建人伦秩序[2]，所以他让叔孙通召集鲁之诸生，与叔孙通共起朝仪。但高祖时期对儒学的利用是极为有限的，主要是在礼仪建设方面。高后时代儒学不受重视，原因除沿袭高祖的政策外，儒家关于男女大防的观念明显对高后干政不利。故学者普遍认为西汉初年的统治思想实际上是黄老思想，黄老思想的核心内容是统治者为避免统治被推翻而扮演“退避”的角色。如萧何、曹参等当政期间在政治上无所变更，后世对此美誉有加，称为“萧规曹随”，实际上是汉初统治者面对先秦时期产生的各种社会政治主张无所适从，在治国方针上小心和无奈的表现。不管怎样，实行黄老思想只是权宜之计，西汉统一局面形成后，社会进入了稳定的发展阶段，儒家向政治生活的渗透在汉初又重新开始。历经秦的“暴政”之后，先秦诸子遗留的学术课题——对周代统治形式的修补，对周代民本思想的完善，成为汉初学者的重要学术课题。

西汉初年的儒家士人的追求主要体现在四方面：一、统治模式。这方面，他们要求统治者以“三王之治”为治国的范式。二、君臣秩序。即阴阳、尊卑等合于礼仪规范的等级秩序。三、民本思想。要求统治者稳定小农经济，使民众安居乐业。四、要求统治者重视学校教育的功能。文帝时，诏书中第一次提出要效法古代“三

1 《汉书·郦食其列传》载，郦食其见刘邦时，刘邦正让两女子洗脚，表现很傲慢，但后来却改变了态度。第 2106 页。

2 《汉书·叔孙通列传》载，叔孙通曾对刘邦说：“夫儒者难与进取，可与守成。”第 2126 页。

王之治”。西汉初年，历经贾谊、陆贾等人的探索，到汉武帝时，名儒董仲舒构建了以君权神授和天人感应说为中心的庞大的儒学理论体系，标志着对周代统治模式在理论上的修补已经完成。以此为基础，汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，且正式设立五经博士，实际上从法律意义上承认了儒学为治国安邦之学，至少可以说从表面上迎合了士人推崇古代德政的需要。尽管武帝时仍然实行外儒内法的政策，然而，儒学从此却以不可阻挡之势向前发展。史载传业者渐盛，“大师众至千余人”，形成了西汉经学兴盛的局面。确切地说，自西汉中期起，儒家思想最终上升为主流意识形态，儒家学术也最终成为主流学术。

汉代儒学成为主流学术，具体表现在以经学为主要学问的博士制度上，汉代形成了较完备的博士制度。

博士最早出现于秦，至迟在秦代已设。《汉书·百官公卿表》说：“奉常，秦官，掌宗庙礼仪，景帝中六年，更名曰‘太常’，属官有博士。”又说，“博士，秦官，掌通古今，秩比六百石，员多至数十人，武帝建元五年，初置五经博士，宣帝黄龙元年，稍增员十二人。”又说，“给事中亦加官，所加或大夫、博士、议郎，掌顾问应对，位次中常侍。”又云，“秩比六百石以上，皆铜印墨绶。博士、御史、谒者郎无。”汉高祖时，名儒叔孙通原就是秦的博士，西汉王朝建立后，重新拜其为博士。《汉书·高帝纪》载：“五年，诸侯王及太尉长安侯臣绾等三百人，志博士稷嗣君叔孙通，谨择良日二月甲午，上尊号。”《汉书·叔孙通传》载：“汉二年，降汉。从弟子百余人，汉王拜通为博士。号稷嗣君。与弟子共起朝仪。七年，拜通为奉常，弟子悉以为郎。”《汉书·儒林传》载：“高皇帝诛项籍，诸儒始得修其经学，讲习大射乡饮之礼。叔孙通作汉礼仪，因为奉常。诸弟子共定者，咸为选首。”

自汉初有博士之任后，高、惠、文、景时代，这一传统被保存了下来。惠帝时，有孔襄为博士。《史记·孔子世家》载：“孔鲋弟子

襄为孝惠皇帝博士。选为长沙太守,长九尺六寸。"《汉书·孔光传》亦云孔襄为孝惠博士。

文帝时,为多部典籍设博士。赵岐《孟子章句》题辞说:"孝文皇帝欲广文学之路,《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆置博士。"《汉书·文帝纪》云:"后元年诏曰:其与丞相、列侯、吏二千石、博士议之,有可以佐百姓者,率意远思,无有所隐。"又《汉书·郊祀志》:"文帝召公孙臣,拜为博士。与诸生申明土德,草改历服色事。"又说:"使博士诸生刺六经中作王制,谋议巡狩封禅事。"《汉书·楚元王交传》云:"文帝时闻申公为《诗》最精,以为博士。"又刘歆《移让太常博士书》说:"孝文皇帝始使掌故晁错从伏生受《尚书》,《尚书》初出于屋壁,朽折散绝,今其书见在,时师传读而已。《诗》始萌芽,天下众书颇出。皆诸子传说,犹广立于学官,为置博士。"《汉书·贾谊传》云:"河南守吴公言谊年少,颇通诸家之书,文帝召以为博士。"《汉书·儒林传》云:"韩婴,燕人也,孝文时为博士。燕赵间言《诗》者由韩生。"

景帝时,董仲舒、辕固生、胡母生为博士。《汉书·董仲舒传》:"广川人也,少治《春秋》,孝景时为博士。""辕固生,齐人也,以治《诗》,孝景时为博士。""胡母生,字子都,齐人也,治《公羊春秋》,为景帝博士,与董仲舒同业。"但《儒林传》说:"孝景不任儒,窦太后又好黄老术,故诸博士具官待问,未有进者。"

武帝时不仅有博士,而且博士下设弟子员。《汉书·武帝纪》言武帝在建元五年始置经博士。《史记·孔子世家》载孔安国为武帝时博士。《史记·公孙弘传》云:"菑川薛人也。少时为狱吏,年四十乃学《春秋》杂说。武帝初即位,招贤良文学之士,是时弘年六十,以贤良征为博士。"《汉书·儒林传》序云:"弘为学官,悼道之郁滞,与太常臧(孔臧)、博士平等请为博士官置弟子五十人,复其身。太常择民年十八以上,仪状端正者,补博士弟子。郡国县官有好文学,敬长上,肃政教,顺乡里,出入不悖,所闻令相长丞属

所二千石,二千石谨察可者,常与计偕诣太常。得受业如弟子。一岁皆辄课,能通一艺以上,补文学掌故缺。其高第可以为郎中。太常籍奏,即有秀才异等,辄以名闻。其不事学,若下材,及不能通一艺,辄罢之,而请诸能称者。”制曰:“可。”武帝设五经博士,并为每博士设博士弟子员五十人,最终确立了经学的主流学术地位。此后,儒家作品独占了经典的称号,经学就成为人们追求的主要学问。所谓经学,实指两方面涵义,一是指阐释儒家经典之学,二是指考订经典字句之学。汉中期以后,从事这方面研究的学者队伍成几何级数增长。在西汉中后期,尤其是汉元帝开始,经学之士得到大量任用。经学与官员遴选制度紧密结合,更使经学成为牢不可动的学术大厦。

盛极一时的经学不但影响了有汉一代人们的思维方式、衣食住行等日常生活,也影响到统治者的决策和社会的稳定。但汉代经学走向极盛的过程,也是经学的政治价值和学术价值衰退的过程。儒家经学自身就有不可克服的缺陷,尤其表现在董仲舒建立的神学理论体系,它只是凭空捏造事实,在理论上加以推衍的产物,这一理论经不住实践的考验。这种主观臆说、不符学理的学术方法最初很容易为汉代众多的学者所继承,所以在西汉末、东汉初,经学与谶纬迷信相结合。但到了东汉末年,随着皇权的衰微和天文、历法等自然科学的发展,一些学者开始怀疑传统经学的一些结论未必“与经相合”(如蔡邕),终于不可避免地导致了经学学术价值的衰退。经学的衰退也与经学的日趋繁琐、一词多说而无定论有关。东汉儒者解经多臆说,毫无根据。如《尚书》有“肆类于上帝,禋于六宗”句,汉儒解释就多有不同:

六宗之义,自伏生及乎后代,各有不同,今并抄集以证其论云。《虞书》曰:“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川。”伏生、马融曰:“万物非天不覆,非地不载,非春不生,非夏不长,非秋不收,非冬不藏。禋于六宗,

此之谓也。”欧阳和伯、夏侯建曰：“六宗上不谓天，下不谓地，傍不谓四方，在六者之间，助阴阳变化者也。”孔安国曰：“精意以享谓之禋。宗，尊也。所尊祭其祀有六：埋少牢于太昭，祭时也；相近于坎坛，祭寒暑也；王宫，祭日也；夜明，祭月也；幽禜，祭星也；雩禜，祭水旱也。禋于六宗，此之谓也。”《孔丛》曰：“宰我问六宗于夫子，夫子答如安国之说。”臣昭以此解若果是夫子所说，则后儒无复纷然。文秉案刘歆曰：“六宗谓水、火、雷、风、山、泽也。”贾逵曰：“六宗谓日宗、月宗、星宗、岱宗、海宗、河宗也。”郑玄曰：“六宗，星、辰、司中、司命、风伯、雨师也。星，五纬也。辰谓日月所会十二次也。司中、司命，文昌第五、第四星也。风师，箕也。雨师，毕也。”晋武帝初，司马绍统表驳之曰：“臣以为帝在于类，则禋者非天。山川属望，则海岱非宗。宗犹包山，则望何秩焉？伏与歆、逵失其义也。六合之间，非制典所及；六宗之数，非一位之名。阴阳之说，又非义也。并五纬以为一，分文昌以为二，箕、毕既属于辰，风师、雨师复特为位，玄之失也。安国案祭法为宗，而除其天地于上，遗其四方于下，取其中以为六宗。四时寒暑日月众星并水旱，所宗者八，非但六也。《传》曰：‘山川之神则水旱疠疫之灾，于是乎禜之。日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禜之。’又曰：‘龙见而雩。’如此，禜者，祀日月星辰山川之名；雩者，周人四月祭天求雨之称也。雪霜之灾，非夫禜之所禳；雩祭之礼，非正月之所祈。周人之后说有虞之典，故于学者未尽喻也。且类于上帝，即礼天也。望于山川，禜所及也。案《周礼》云，昊天上帝，日月星辰，司中司命，风师雨师，社稷五祀五岳，山林川泽，四方百物。又曰：‘兆五帝于四郊，四类四望亦如之。’无六宗之兆。《祭法》之祭天，祭地，祭时，祭寒暑日月星，祭水旱，祭四方，及山林川谷丘陵能出云为风雨、见怪物，皆是。有天下者祭百神，非此族也，不在祀典，复无六宗之文。明六宗所禋，即《祭法》之所及，《周礼》之所祀，即《虞书》之所宗，不宜特复立六宗之祀也。《春官》大宗伯之职，掌玉作六器，以礼天地四方，以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方。天宗，日月星辰寒暑之属也；地宗，社稷

五祀之属也；四方之宗者，四时五帝之属也。……于理为通。"幽州秀才张髦又上疏曰："禋于六宗，祀祖考所尊者六也。……臣以十一家皆非也。"太学博士吴商，以为"禋之言烟也。三祭皆积柴而实牲体焉，以升烟而报阳，非祭宗庙之名也。郑所以不从诸儒之说者，将欲据《周礼》禋祀皆天神也。日、月、星、辰、司中、司命、风师、雨师凡八，而日、月并从郊，故其余为六宗也。以《书》'禋于六宗'，与《周礼》事相符，故据以为说也。且文昌虽有大体，而星名异，其日不同，故随事祭之。而言文昌七星，不得偏祭其第四第五，此为《周礼》。复不知文昌之体，而又妄引以为司中、司命。箕、毕二星，既不系于辰，且同是随事而祭之例，又无嫌于所系者"。范宁注《虞书》曰："考观众议，各有说难。郑氏证据最详，是以附之。案六宗众议，未知孰是。"虞喜《别论》云："地有五色，太社象之。总五为一则成六，六为地数。推校经句，阙无地祭，则祭地。"臣昭曰：六宗纷纭，众释互起，竟无全通，亦难偏折。历辨硕儒，终未挺正。康成见宗，是多附焉。盍各尔志，宣尼所许，显其一说，亦何伤乎！窃以为祭祀之敬，莫大天地，《虞典》首载，弥久弥盛，此宜学者各尽所求。臣昭谓虞喜以祭地，近得其实。而分彼五色，合五为六，又不通禋，更成疑昧。寻《虞书》所称"肆类于上帝"，是祭天。天不言天而曰上帝，帝是天神之极，举帝则天神斯尽，日月星辰从可知也。"禋于六宗"，是实祭地。地不言地而曰六宗，六是地数之中，举中是以该数，社稷等祀从可知也。天称神上，地表数中，仰观俯察，所以为异。宗者，崇尊之称，斯亦尽敬之谓也。禋也者，埋祭之言也，实瘗埋之异称，非周烟之祭也。夫置字涉神，必以今之示，今之示即古之神，所以社稷诸字，莫不以神为体。《虞书》不同，祀名斯隔。《周礼》改烟，音形两异。《虞书》改土，正元祭义。此焉非疑，以为可了，岂六置宗更为傍祭乎？《风俗通》曰："《周礼》以为槱燎，祀司中、司命，文昌上六星也。槱者，积薪燔柴也。今民犹祠司命耳，刻木长尺二寸为人像，行者署箧中，居者别作小居。齐地大尊重之，汝南诸郡亦多有者，皆祀以猪，率以春秋之月。"[1]

1 据《后汉书·祭祀志中·六宗》刘昭注，第3185-3187页。

可见，对这一问题的解释，歧义百出，越说越说不清楚。经学的陈腐于此可见一斑。

二、经学的衰退与儒学学术地位的下降

1. 谶纬迷信与经学学术重心的蜕变

西汉经学的衰退始于古文经的出现。西汉末年，汉代传统经学出现了今文经学与古文经学之争。在经学研究中，原无所谓“古文经”，学者研习的经书都是用汉代通行的隶书书写的，但汉武帝末，鲁恭王刘余破坏孔子住宅，于孔子旧宅的墙壁中发现了一批用汉代以前的文字书写的儒家典籍。刘歆在整理古代图书时对这批古籍进行了整理，发现其内容和通行的用汉代文字写成的经书不同，于是称这批书为“古文经”，相对而言，用汉隶写成的经书就称“今文经”。古文经被发现的价值在于揭露出传统经学对经典的误读与曲解，暴露出传统经学在学理上的弱点，因而古文经得到以刘歆为代表的部分士人的认同。后来，刘歆于王莽改制时借王莽之力将古文经也立于学官，设立古文经学博士，由此引发了经学学术阵营的分化和今文经与古文经的斗争[1]。

但无论是古文经学还是今文经学，都只能是学术方法和经解的不同，况且古文经学还势单力薄，虽对传统经学产生了一定影响，但还不至于导致传统经学的严重衰退。经学的全面衰退应当从王莽编造符命开始。不可否认，经学自西汉中期被确立为官方哲学后，在最初尚能对统治者的施政方针起建设性作用。在较长时期内，经学家往往切实研究社会问题，诸如土地、货币、人口、经济政策等具体问题，在西汉掀起了一次又一次儒学化思潮，以致最终出现了王莽为首的知识集团的改革。然而王莽虽在西汉后期儒

1　关于今文经学与古文经学的斗争，部分学者有异议，认为历史上无经今古文之争，本文采用传统意见。

学思潮和西汉统治的重重危机中应运上台,其主宰天下却不名正言顺,所以王莽必须借助符命为自己得天下而正名。他托古改制,力图扶持古文经,将古文经也列于学官,这一举措无疑触犯了一大批既得利益者的利益,引起了今文经学家的震惊,进而引发了经学阵营的混乱。但王莽还是当上了皇帝,因此一阵喧嚣过后,今文经学家和古文经学家为迎合王莽改制的需要,都不约而同地使自己的经解与符命结合起来。史称"王莽居摄篡弑之际,天下之士,莫不竞褒称德美,作符命以求容媚……"[1]正是这种结合使经学家研究问题的出发点发生了偏移,经学家在解释社会问题时越发脱离社会实际,经解内容空洞、华而不实,于政事无补。东汉王朝建立后,终于于东汉中期出现了"博士倚席不讲"的局面。

东汉之初,由于光武帝获得政权曾受符命的影响,所以他特别推崇谶纬之学,将之看成是推行统治的一种有效的手段。《后汉书》卷八十二《方术列传》说:

> 汉自武帝颇好方术,天下怀协道艺之士,莫不负策抵掌,顺风而届焉。后王莽矫用符命,及光武尤信谶言,士之赴趋时宜者,皆骋驰穿凿,争谈之也。故王梁、孙咸名应图录,越登槐鼎之任,郑兴、贾逵以附同称显,桓谭、尹敏以乖忤沦败,自是习为内学,尚奇文,贵异数,不乏于时矣。

在光武帝刘秀的大力提倡下,经学更是与谶纬迷信结合,在朝廷上大臣们动辄用谶纬等神秘语言解释政事。为提高符命之学的地位,刘秀在临死前"颁布图谶于天下",强化了谶纬学在东汉的学术地位。汉章帝时,召开了著名的"白虎观会议",引纬入经,达到了使谶纬学合法化的目的。会议产生了《白虎通德论》这一代表官方哲学的著作,成为东汉学术的指导性文件。

由于统治者的提倡,东汉经学研究从一开始就不免带有纬学

1 《后汉书 · 桓谭传》,第 956 页。

研究的色彩。早在“白虎观会议”召开之前，著名的学者贾逵为使古文经学得到统治者承认，就已迎合统治者的需要，在奏章中反复强调古文经与纬亦相合。他说：

> 臣谨擿出《左氏》三十事尤著明者，斯皆君臣之正义，父子之纪纲。其余同《公羊》者什有七八，或文简小异，无害大体。至如祭仲、纪季、伍子胥、叔术之属，《左氏》义深于君父，《公羊》多任于权变，其相殊绝，固以甚远，而冤抑积久，莫肯分明。臣以永平中上言《左氏》与图谶合者，先帝不遗刍荛，省纳臣言，写其传诂，藏之秘书。建平中，侍中刘歆欲立《左氏》，不先暴论大义，而轻移太常，恃其义长，诋挫诸儒，诸儒内怀不服，相与排之。……至光武皇帝，奋独见之明，兴立《左氏》、《穀梁》，会二家先师不晓图谶，故令中道而废。凡所以存先王之道者，要在安上理民也。今《左氏》崇君父，卑臣子，强干弱枝，劝善戒恶，至明至切，至直至顺。……又五经家皆无以证图谶明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。五经家皆言颛顼代黄帝，而尧不得为火德。《左氏》以为少昊代黄帝，即图谶所谓帝宣也。如令尧不得为火，则汉不得为赤。其所发明，补益实多。[1]

贾逵为提高古文经的地位，牵强地将《左传》解释为与图谶相合，果然引起了汉章帝的兴趣。虽然《左传》学没有被立于学官，但汉章帝分别于建初元年和建初八年，两次让诸儒从贾逵学习《左氏》等古文经，同时还让贾逵任意挑选门生、弟子以补郎官，这些举措无疑提高了古文经学的地位。

一代经学大师郑玄，同样没有摆脱谶纬学对其学术的影响。郑玄在其学术生涯中遍注群经，其中当然也包括纬书。

《后汉书·李固传》注引谢承《后汉书》：“固改易姓名，杖策驱驴，负笈追师三辅，学五经，积十余年，博览古今，明于风角、星算、

1 《后汉书·贾逵传》，第1236–1237页。

河图、谶纬，仰察俯占，穷神知变。"

纬书本不可靠，若以纬解经，必然会误入歧途，得不出正确的结论。有学者对郑玄《鲁礼禘祫志》进行研究，发现正由于其信纬，才导致这样杰出的学者都犯下了许多不应有的错误[1]。

符命之学的盛行，不仅使学术活动充斥着臆说之风，也影响到统治的稳定。因为符命自身就是双刃剑，一方面对统治者有利，另一方面却也能为推翻现行统治提供思想武器，历史的进程便是最好的证明。

董仲舒提出的"君权神授"理论的确为汉武帝时代君权的强大提供了有力的保证，但光武帝滥造符命恰恰走向了巩固君权的反面，滥造的结果使符命易造，令有识之士生疑（如尹敏、桓谭等），它破坏了"君权神授"说的神秘性和君权的神圣，动摇了君权的基础。因此，"君权神授"说作为统治思想在东汉后期实际上已捉襟见肘，伴随着符命之学的发展，结果在东汉中后期出现了光武帝未曾预料到的局面，百姓造反数称天子或和天子相类似的称号，天子称号的神圣性受到侵犯。在老百姓心目中，天子称号非刘姓专有，东汉自冲帝至灵帝，居然有那么多人自称"天子"或是与天子类似的称号，请看《后汉书》所载的下述事件：

冲帝建康元年，"十一月，九江贼徐凤、马勉等称'无上将军'，攻烧城邑"。（《冲帝纪》）

质帝永熙元年，"三月，九江贼马勉称'黄帝'。九江都尉滕抚讨马勉、范容、周生，大破斩之"。注：《东观记》曰："传勉头及所带玉印、鹿皮冠、黄衣诣洛阳，诏悬夏城门外，章示百姓。"（《质帝纪》）

质帝永熙元年冬十一月，"历阳贼华孟自称'黑帝'"。（《质帝纪》）

桓帝建和元年十一月，"陈留盗贼李坚自称'皇帝'，伏诛"。

1　参见钱玄：《郑玄〈鲁礼禘祫志〉辨》，《古籍整理研究学刊》1994年第5期，第15页。

(《桓帝纪》)

桓帝建和二年,"冬十月,长平陈景自号'黄帝子',署置官属,又南顿管伯亦称'真人',并图举兵,悉伏诛"。(《桓帝纪》)

桓帝和平元年,"二月,扶风妖贼裴优自称皇帝,伏诛"。(《桓帝纪》)

桓帝永兴二年,"蜀郡李伯诈称宗室,当立为'太初皇帝',伏诛"。(《桓帝纪》)

桓帝延熹八年,"勃海妖贼盖登等称'太上皇帝',有玉印、珪、璧、铁券,相署置,皆伏诛"。(《桓帝纪》)又注引《续汉书》说:"时登等有玉印五,皆如白石,文曰'皇帝信玺'、'皇帝行玺',其三无文字。璧二十二,珪五,铁券十一。开王庙,带王绶,衣绛衣,相署置也。"

桓帝延熹九年,"沛国戴异得黄金印,无文字,遂与广陵人龙尚等共祭井,作符书,称'太上皇',伏诛"。(《桓帝纪》)

灵帝熹平元年,"十一月,会稽人许生自称'越王',寇郡县,遣扬州刺史臧旻、丹阳太守陈夤讨破之"。(《灵帝纪》)

灵帝中平元年,"春二月,巨鹿人张角自称'黄天',其部帅有三十六方,皆着黄巾,同日反叛"。(《灵帝纪》)

灵帝中平元年,"交址屯兵执刺史及合浦太守来达,自称'柱天将军'……秋七月,巴郡妖巫张修反,寇郡县"。(《灵帝纪》)

灵帝中平四年,"渔阳人张纯与同郡张举举兵叛……举自称天子……"(《灵帝纪》)

灵帝中平四年,"冬十月,零陵人观鹄自称'平天将军',寇桂阳,长沙太守孙坚击斩之"。(《灵帝纪》)

灵帝中平五年,"益州黄巾马相攻杀刺史,自称天子……"(《灵帝纪》)

面对"假天子"的层出不穷,"真天子"灵帝竟也于中平五年,"自称'无上将军',耀兵于平乐观"(《灵帝纪》),以打压日益高涨

的反叛浪潮。假如笔者没理解错，这些自称“天子”号的义军领袖，背后都应有一个符命或谶语的背景，只不过由于史载的缺乏不可尽知，建安年间，袁术妄应谶言而称天子就是一例。而灵帝此举显然受符命之学影响，正是符命之学将统治者引入迷途的典型事件之一。

可见，东汉后期的民间，“皇帝”、“天子”这些称号已不那么神圣，普通民众皆可以为称。社会上出现如此众多的自封的“天子”，传统经学“君权神授”说的思想也就失去了其赖以生存的社会基础。从这一意义上说，经学在东汉与谶纬迷信的结合，使经学家探究问题的出发点发生了变化，不但阻碍了经学在理论上产生新的突破，为经学的发展设置了学理上的障碍，也促成了传统的带有神学意味的伦理价值观的崩溃。三国之际谶纬迷信的虚妄渐至为人们所认识，形成了“天下不主一姓”的观点。

2. 宦官阶层的兴起与经学地位的下降

尽管经学的地位已受到挑战，但经学队伍的庞大和数百年发展的根基顽强地延续着经学传统。如果没有某种外力对经学产生冲击，则经学的地位在短期内不可动摇，似应是一个不争的事实。可历史恰恰提供了对经学进一步打击的外力，这一外力便是东汉后期日益壮大的宦官阶层，宦官阶层不但挤占了经学士大夫的为官空间，而且在一定程度上改变了社会的学术和文化发展方向。

东汉自和帝开始，进入了由外戚和宦官交替专权的局面。史称章帝以后：

> 东京皇统屡绝，权归女主，外立者四帝，临朝者六后，莫不定策帷帘，委事父兄，贪孩童以久其政，抑明贤以专其威。[1]

由于女主干政，不得不委用刑人，寄之国命，手握王爵，口含天

1 《后汉书·皇后纪》，第 401 页。

宪。[1]这样,外戚与宦官便堂而皇之地由后台走向了政治的前台。在外戚与宦官专权的时代,外戚因其成份复杂,与儒士大夫的对立并不明显。而东汉宦官大多出自寒门,发迹之初其政治地位无法与声名显赫的经学世家和官僚世家相比,所以他们的文化旨趣和人生追求亦迥异于有经学修为的士大夫阶层。他们证明自己的主要方法常以官位与财富为荣,故他们与士大夫势若水火,在东汉中后期的政治舞台上展开了激烈的斗争。东汉中后期,伴随着宦官阶层在政治生活中作用的增强,这一阶层在"扰乱朝纲"的同时,也以其迥异于儒士大夫的文化旨趣扶植和助长了一些为儒士大夫所不齿的文化成份,客观上导致了传统伦理价值的偏移,以及经学文化进一步衰退和俗学的勃兴。

之所以说东汉宦官大多出自寒门,是因为除极少数宦官的出身有据可考外,绝大多数人的身世都已无从查考。无从查考的原因,是因为在以经学修为为荣的时代中,他们大率无引以为豪的家学身世。据载,《东观汉纪》中对宦官出身曾记载颇详,惜乎其书已久佚,后人辑本难觅其目。《后汉书》虽为部分宦者作了传,亦笔墨甚简。尽管如此,从有限的记载中我们仍可推知宦官不可能有很好的身世。

《后汉书·孙程传》载:"孙程字稚卿,涿郡新城人也。安帝时为中黄门,给事长乐宫。"李善注曰:"《东观记》曰:'北新城人,卫康叔之胄孙林父之后。'《东观》自此已下十九人,与程同功者(指立顺帝有功)皆叙其所承本系。盖当时史官惧程等权威,故曲为文饰。"

李善作注时,读过《东观汉纪》,故推测当时因功封侯的宦者十九人其实并非出自名门。无怪李善有此一说,仅凭《东观》所言便可知李善所言不虚。若孙程果真出自名门,为何不直接交待清楚其祖辈、父辈姓甚名谁,反而从远古找出孙林父作为出身,故史

1 《后汉书·宦者列传》,第2509页。

官“曲为之饰”确是为了抬高孙程宦官集团的地位。

《后汉书·良贺传》载贺事迹：良贺，孙程功臣集团之一，曾因不向朝廷荐举人才而遭帝问，自称“生自草茅，长于宫掖，既无知人之明，又未尝交知士类”。

《后汉书·曹节传》载宦官曹节身世：曹节，曾长期弄权于桓、灵之世，说“其本魏郡人，世吏二千石”，确指其原本为吏民出身。

至于说其他宦者，虽身世无考，从反面亦可推知其出身起自微贱。正由于宦官本出自微贱，这一阶层的兴趣爱好与儒学士大夫阶层相比亦完全属于两个不同的域限。士大夫以通经为荣，而宦者大率无经学修为，仅从可考之宦官事迹亦可知宦者的人生往往以追求财富为目的。

《后汉书·朱穆传》：“有宦者赵忠丧父，归葬安平，僭为玙璠、玉匣、偶人。”

《后汉书·杨震传》：“会三年，东巡岱宗，樊丰等因乘舆在外，竞修第宅……”

《后汉书·杨震传》：“光和中，黄门令王甫使门生于郡界辜榷官财物七千余万……”

《后汉书·单超传》：桓帝时宦官左悺、唐衡、徐璜、具瑗等“皆竞起第宅，楼观壮丽，穷极伎巧。金银罽毦，施于犬马。多取良人美女以为姬妾，皆珍饰华侈，拟则宫人。其仆从皆乘牛车而从列骑。又养其疏属，或乞嗣异姓，或买苍头为子，并以传国袭封”。又有宦官侯览“前后请夺人宅三百八十一所，田百一十八顷，起立第宅十有六区，皆有高楼池苑，堂阁相望，饰以绮画丹漆之属，制度重深，僭类宫省。又预作寿冢……”

宦官豪宅中有的竟设有秘密机关。

《后汉书·党锢列传》：“时张让弟朔为野王令，贪残无道，至乃杀孕妇。闻膺厉威严，惧罪逃还京师，因匿兄让弟舍，藏于合柱中。膺知其状，率将吏卒破柱取朔，付洛阳狱。”

另有宦官曹腾，曹操祖父，史载虽无其它劣迹，然“用事省闼三十余年，奉事四帝”，死后，其养子曹嵩于灵帝时向西园输钱一亿万买官至太尉，可见其生时敛财之多。

上述数例都反映了宦官的人生追求与士大夫有很大不同。诚然，宦官阶层虽也偶有通经之人，但这一阶层的主体与士大夫阶层的人生追求不同，他们证明自己的主要方法是不加掩饰地以官位与财富为荣。因无家学渊源，他们不可能以经学为业，更不可能心甘情愿地受经学束缚和听从士大夫的摆布。他们喜欢铺张和各种如斗鸡、走狗、琴、棋、书、画、辞、赋、篆刻等易于掌握和适宜于感官刺激的文化内容。

由于宦官与经学士大夫在治国方法、审美情趣、人生态度上有很大不同，且在传统观念中，宦官也被称为“小人”一类，所以在他们占据高位后，士大夫本能地感到自身价值的降低，终于不可避免地发生了两个集团的争斗。

宦官对经学打击的途径（无论主观故意还是客观效果）主要有两方面：一是通过影响皇帝决策而打击经学，二是直接对经学之士进行镇压。

首先，在宦官的影响下，东汉中后期皇帝行为表现出“离经叛道”的特点。自东汉中后期，宦官在宫闱中势力渐臻强大后，因其皇帝近臣的特殊地位，对诸帝的行为开始产生潜移默化的影响，这一影响自和帝开始。范晔说：

> 中兴之初，宦官悉用奄人，不复杂调它士。至永平中，始置员数，中常侍四人，小黄门十人。和帝即祚幼弱，而窦宪兄弟专总权威，内外臣僚，莫由亲接，所与居者，唯奄宦而已。故郑众得专谋禁中，终除大患，遂享分土之封，超登公卿之位，于是中官始盛焉。[1]

1 《后汉书·宦者列传》，第2509页。

和帝所宠宦官数量不多,故影响未彰。此后伴随着宦官队伍的日渐壮大,士大夫阶层不断遭受排挤,经学也日益衰退。至顺帝时已有较大影响,张纲对此曾指责说:"……而顷者以来,不遵旧典,无功小人皆有官爵,富之骄之而复害之,非爱人重器,承天道者也。"[1]可见以传统的择才标准看当世,以儒学修为为资的士人入仕受到很大的阻碍。以反对外戚和宦官当政而在士人中享有重望的李固曾感叹说:"一日朝会,见诸侍中并皆年少,无一宿儒大人可顾问者,诚可叹息。"[2]侍中是皇帝的近臣,在这一群体中已无声名卓著的儒者,可见皇帝周围经学氛围的淡化。至安帝时,安帝对外来文化产生了兴趣,曾因观胡技而遭大臣非议,事见《后汉书·陈禅传》:"永宁元年,西南夷掸国王献乐及幻人,能吐火,自支解,易牛马头。明年元会,作之于庭,安帝与群臣共观,大奇之。"桓帝不但"好音乐,善琴笙",而且对老子表现出足够的重视,见载于《后汉书·桓帝纪》的祭祀活动就有三次:

> (延禧八年)春正月,遣中常侍左悺之苦县,祠老子。
>
> (延禧八年十一月壬子)使中常侍管霸之苦县,祠老子。
>
> (延禧九年)庚午,祠黄、老于濯龙宫。

前两次活动都委派身居要职的宦官主持。值得注意的是,到东汉中后期,《后汉书》却缺乏祭孔的活动记载,可从侧面反映皇帝的指导思想发生了变化。

宦官的影响最典型的表现是直接改变了东汉后期的选官标准和选官方式,这一变化是通过影响灵帝而发生的。桓帝崩,灵帝本以"国中王子侯之贤者"身份而立,初"颇好学艺,每引见(桓)宽,常令讲经"。亦曾对经学表示过重视:"(熹平)四年春三月,诏诸

1 《后汉书·张皓传》附《张纲传》,第1817页。

2 《后汉书·李固传》,第2081页。

儒正五经文字,刻石立于太学门外。""(熹平五年)试太学生年六十以上百余人,除郎中、太子舍人至王家郎、郡国文学吏。"但"(光和元年)始置鸿都门学生"。最终在士大夫的反对声中,把鸿都门作为经学以外的俗学之士一展身手之地。

灵帝立鸿都门学,并以鸿都门作为培养官吏的摇篮,此举在朝野上下引起了极大震动。《后汉书·蔡邕传》明确将这一变化归之于宦官的影响:"初,帝好学,自造《皇羲篇》五十章,因引诸生能为文赋者。本颇以经学相召,后诸为尺牍及工书鸟篆者,皆加引召,遂至数十人。侍中祭酒乐松、贾护,多引无行趣执之徒,并待制鸿都门下,憙陈方俗闾里小事,帝甚悦之,待以不次之位。又市贾小民,为宣陵孝子者,复数十人,悉除为郎中、太子舍人。"此处,"无行趣执之徒"自然是指为士大夫所不耻的"俗学"之士。如果说灵帝仅仅是喜欢闻听方俗闾里小事,本该是人之常情,但对"俗学"之士"待以不次之位"则无疑提高了俗学的政治地位。不仅如此,灵帝还不满足于阉宦所引荐的少数人,为广泛搜罗除经学以外的各种人才,竟于光和元年"遂置鸿都门学,画孔子及七十二弟子像。其诸生皆敕州郡三公举用辟召,或出为刺史、太守,入为尚书、侍中,乃有封侯赐爵者,士君子耻于为列焉"。灵帝此举在士大夫眼中是严重的离经叛道行为,所以遭到士大夫的极力反对。早在灵帝日益重视鸿都之士时,蔡邕就对灵帝用人不以经术大不以为然,上书灵帝说:"臣闻古者取士,必使诸侯岁贡。孝武之世,郡举孝廉,又有贤良、文学之选,于是名臣辈出,文武并兴。汉之得人,数路而已。夫书画辞赋,才之小者,匡国理政,未有其能。陛下即位之初,先涉经术,听政余日,观省篇章,聊以游意,当代博奕,非以教化取士之本。"[1]蔡邕曾奉诏在盛化门主持考试,一些经他考查而不予录用的考生后反因辞赋等"小才"被灵帝任用,蔡邕深感无奈,但他认为灵帝既已录用了这些人,成命不可修改,补救之法是

1 《后汉书·蔡邕传》,第1992、1998、1996页。

"不可使理人及仕州郡"。可灵帝最终还是不听劝告设立了鸿都门学。灵帝即位时年十七,死时三十七岁,设鸿都门时正值壮年,非比幼帝易于摆弄,以成年之尊尚受宦官影响,可见其影响之深刻。

按儒家的传统观念,一国之君实为天下楷模,其身体力行、一举一动都必须符合儒家所提出的礼仪规范,理想的国君应当尽力效法尧、舜之治,然而灵帝似乎对这一标准并不认可,自知不比唐尧。《后汉书·杨震传》载:"(杨牧)孙(杨)奇,灵帝时为侍中,帝尝从容问曰:'朕何如桓帝?'对曰:'陛下之于桓帝,亦犹虞舜比德唐尧。'帝不悦曰:'卿强项,真杨震子孙,死后必致大鸟焉。'"由于以尧、舜为楷模的经学教育对灵帝几无影响,这位头脑并不笨拙的皇帝便有了一系列被传统士人看作是"离经叛道"的行为,除设立鸿都门学,还"以北辰之尊、神器之宝"之身份"微行近习之家,私幸宦者之舍,宾客市买,熏灼道路"。又:

> 好胡服、胡帐、胡床、胡坐、胡饭、胡空侯、胡笛、胡舞,京都贵戚皆竞为之。[1]
>
> (光和四年)是岁帝作列肆于后宫,使诸采女贩卖,更相盗窃争斗。帝著商估服,饮宴为乐。又于西园弄狗,著进贤冠,带绶。又驾四驴,帝躬自操辔,驱驰周旋,京师转相仿效。[2]
>
> 于宫中西园驾四白驴,躬身操辔,驰驱周旋,以为大乐。于是公卿贵戚转相仿效。至乘辎軿(有车厢的车,多为妇女乘坐)以为骑从,互相侵夺,贾(价)与马齐。[3]

从范晔所言可知,皇帝的行为已与经学标准相去甚远,在宫中"弄狗"、"著进贤冠"简直就是对儒士大夫的戏弄,皇帝的行为也

1 《后汉书·五行志》,第3271页。
2 《后汉书·灵帝纪》,第346页。
3 《后汉书·五行志》,第3271页。

已对周围的环境起到了表率作用。从文化发展的视角看,灵帝的“无道”恰恰是追求异质文化的体现。

东汉后期,经学中的古文经学与今文经学相比,经贾逵、郑玄等人的努力虽得到一定程度的发展,但其时古文经学者的政治地位并不高,灵帝时,“诏公卿举能通《古文尚书》、《毛诗》、《左氏》、《穀梁春秋》各一人,悉除议郎”(《后汉书·灵帝纪》)。注引李慈铭说“《毛诗》、《左氏》、《穀梁春秋》皆不立学官,故诏能通之者得拜议郎”。由于古文经始终没有被立于学官,故不能直接担任要职。

第二,宦官阶层通过两次“党锢”事件,直接打击经学之士。

东汉中后期,宦官通过影响皇帝逐步控制权力的过程,也就是党人群起反抗的过程。在斗争中被称为“党人”的有在朝士大夫、太学生和郡国生徒,以知识阶层为主体,其中有不少都是当时的学界名流。他们在朝野上下遥相呼应,抨击时政,品评人物,对宦官阶层的利益构成了很大的威胁。一些“党人”不但在言论上抨击宦官,而且为官在任期间打击宦官的同党,与宦官阶层已形成了水火不容的局面,这一情形最终酿成了东汉中后期的“党锢”事件。

“党锢”事件的发生有多方面的原因,主要原因是党人对宦官阶层过于激烈的抨击。《汉书·司马迁传》曾明确描述西汉时人们对宦官的看法是:“刑余之人,无所比数,非一世也,所从来远矣……夫中材之人事关于宦竖,莫不伤气,况慷慨之士乎?”由于传统观念认为宦官属于“小人”一类,而“小人”是不能被委以重任的,所以东汉一代,宦官在向政治舞台渗透的过程中,屡遭士大夫的反对。如东汉初名臣杨震就曾用地震来弹劾宦官樊丰等弄权,他说:“臣蒙恩备台辅,不能奉政宣化,调理阴阳,去年十(二)月四日,京师地动。臣闻师言:‘地者阴精,当安静承阳。’而今动者,阴道盛也。其日戊辰,三者皆土,位在中官,此中臣近官盛于持权用事之象也”《后汉书·杨震传》。杨震这番于今看来是牵强的

解释使“樊丰等皆侧目愤怒，俱以其名儒，未敢加害”（《后汉书·杨震传》）。顺帝时襄楷上书亦说：“天官，宦者星不在紫宫而在天市，明当给使主市里也。今乃反使处常伯之位，实非天意。”（《后汉书·杨震传》）又延熹五年，“（耿）秉与司空周举上言：‘……旧典，中臣子弟不得居位秉执……可遵用旧章，退贪残，塞灾谤”。耿秉说，“宦竖之官，本在给使省闼，司昏守夜”，此等“小人”被皇帝委以重任实属“猥受过宠”（《后汉书·杨震传》）。更使士大夫阶层不能容忍宦官当权的原因是，“令缙绅之徒委伏亩亩，口诵尧舜之言，身蹈绝俗之行，弃捐沟壑，不见违及。冠履倒易，陵谷代处，从小人之邪意，顺无知之私欲”（《后汉书·杨震传》）。在士大夫看来，不管宦官的才能和贤愚如何，只要是宦官当权就是本末倒置。至东汉末年，士大夫反对宦官的斗争愈演愈烈，“逮桓、灵之间，主荒政缪，国命委于阉寺，士子羞于为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政，婞直之风，于斯行矣”（《后汉书·党锢列传》）。素以谦逊俭让为行事方式的士大夫竟至不顾身家性命抛头露面，由含蓄至直露，由温训至放达，表现出浓烈的非理性色彩。他们不仅仅在言辞上对宦官当权展开抨击，而且还不遗余力地诛杀宦官一派的人物，以显示自己不愿与宦官同流的立场，自然不免发生“党锢”的悲剧。

“党锢”事件前后共有三次。第一次“收执膺等，其辞所连及陈寔之徒二百余人”，这部分人经短暂监禁后放归田里，终身不得做官。第二次，宦官曹节请求再次抓捕前次圈定的“党人”，“故司空虞放、太仆杜密、长乐少府李膺、司隶校尉朱寓、颍川太守巴肃、沛相荀翌、河内太守魏朗、山阳太守翟超、任城相刘儒、太尉掾范滂等百余人，皆死狱中”。宦官还穷追不舍，大治党狱，“其死徙废禁者，六七百人”。第三次，熹平五年，永昌太守曹鸾上书为党人鸣冤，触怒灵帝，灵帝下诏捕杀曹鸾，同时再次追查党人，“诏州郡更考党人门生故吏父子兄弟，其在位者，免官禁锢，爰及五属”。直

至黄巾起义爆发后，"党锢"事件才告平息。事均见《后汉书·党锢列传》。据此估计，在"党锢"事件中，经学士大夫直接被诛杀、流放的至少有六七百人之多，这对经学是一个沉重的打击。

3. 商品经济活跃和国家选举不实对经学阵营的冲击

在秦汉封建国家的发展过程中，商品经济虽不是中国封建社会的主要经济成分，但在一定程度上也得到了发展。封建国家的主体国策是重农抑商，但到东汉后期，国家对社会控制力减弱，商品经济出现封建社会中少有的繁荣局面。据王符的《潜夫论》所论，东汉中后期商品经济已发展至严重改变社会风尚的地步。

首先，在他看来，当时的社会是：

> 今举世舍农桑，趋商贾，牛马车舆，填充道路，游手为巧，充盈都邑，治本者少，浮食者众……今察洛阳，浮末者什于农夫，虚伪游手者什于浮末。[1]

可见当时本末观念的变化和全民经商的风气。他认为不但农夫不种田，女子亦疏于纺织而掀巫风：

> 《诗》刺"不绩其麻，女也婆娑"。今多不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺诬细民，荧惑百姓。……或弃医药，更往事神，故至于死亡，不自知为巫所欺误，乃反恨事巫之晚，此荧惑细民之甚者也。[2]

巫风的盛行一方面与东汉谶纬迷信的泛滥有关，另一方面也与商品经济的发展有关。显而易见，巫祝之事本不可验，却获利容易，所以才引得一部分人弃农学巫，而另一些后悔自己没早点从事

1 《潜夫论·浮侈》，《潜夫论笺校注》，第120页，中华书局，新编诸子集成，1985年。下版本同。

2 同上，第125页。

这一行当。

第二,王符认为其时的社会风气已失去诚信,人们:

> 奢衣服,侈饮食,事口舌,而习调欺(欺骗),以相诈绐,比肩是也。或以谋奸合任为业,或以游敖博弈为事,或丁夫世不传犁锄,怀丸挟弹,携手遨游。或取好土作丸卖之……惟无心小人,接而持之,妄弹鸟雀,百发不得一,而反中面目,此最无用而有害也。或坐作竹簧,削锐其头,有伤害之象,傅以蜡蜜,有甘舌之类,皆非吉祥善应。或作泥车、瓦狗、马骑、倡排,诸戏弄小儿之具以巧诈。[1]

这段描述从侧面反映出其时文化娱乐业的兴盛和小商品制造业的发达,折射出社会浓厚的逐利风气。

第三,传统被打破。如民众在服饰上:

> 或裁好缯,作为疏头,令工采画,雇人书祝,虚饰巧言,欲邀多福。或裂拆缯彩,裁广数分,长各五寸,缝绘佩之。或纺彩丝而縻,断截以绕臂。此长无益于吉凶,而空残灭缯丝,萦悸小民。或克削绮縠,寸窃八采,以成榆叶、无穷、水波之纹,碎刺缝紩,作为笥囊、裙襦、衣被,费缯百缣,用功十倍。[2]

在王符看来,当时社会的这些现象都"无有益于世"。当时的服装时装化,亦从侧面反映了民众不安于故习,出现了求新求异的文化价值取向。[3]东汉商品经济的发展的确是空前的,商品经济不

---

1 《潜夫论·浮侈》,第123页。

2 《潜夫论·浮侈》,第127页。

3 东汉后期,服饰变化确实很快。《后汉书·五行志》载:"延熹中,梁冀诛后,京都帻颜短耳长,短上长下。"同《志》还说:"延熹中,京都长者皆著木屐。妇女始嫁,至作漆画五采为系……"第3271页。

但影响到民众的生活方式,也不可避免地引发学术氛围的变化。

商品经济的发展对经学的影响表现在,在东汉后期的逐利风气中,学者也形成了急功近利的学风。由于从事经学需付出艰苦的劳动,且必须以经济基础作为学术研究的保证,所以士人在求知问学中往往走捷径,王充和王符对此都有过评论。王充说:

> 是以世俗学问者,不肯竟经明学,深知古今,急欲成一家章句。义理略具,同趋学史书(指文吏必须掌握的文字、书法),读律讽令,治作情奏,习对向,滑行跪拜,家成室就,召署辄能。徇今不顾古,趋雠不存志,竞进不案礼,废经不念学。是以古经废而不修,旧学暗而不明,儒者寂于空室,文吏哗于朝堂。《论衡·程材》[1]

王符之言同样反映了东汉中后期学术研究的浮虚之风:

> 当世学士恒以万计,而究涂者无数十焉,其何故也?其富者则以贫贿玷精,贫者则以乏易计,或以丧乱朞其年岁,此其所以逮初丧功而及其童蒙者也。是故无董、景之才,倪、匡之志,而欲强捐家出身旷日师门者,必无几矣。[2]

同样,王符亦认为,学人即使能求知问学,也日渐背离了经学传统:

> 今学问之士,好语虚无之事,争著凋丽之文,以求见异于世,品人鲜识,从而高之,此伤道德之实,而或矇夫之大者也。诗赋者,所以颂善丑之德,泄哀乐之情也,故温雅以广文,兴喻以尽意。今赋颂之徒,苟为饶辩屈蹇之辞,竞陈诬罔无然之事,以索见怪于世,愚夫戆士,从而奇之,此

1 《论衡注释》,第685页,中华书局,1979年10月第1版。下版本同。

2 《潜夫论·赞学》,第7页。

悖孩童之思，而长不诚之言者也。[1]

此处“凋丽之文”、“苟为饶辩屈蹇之辞，竞陈诬罔无然之事”反映的正是古代文学发展过程中“辞赋”、“小说”等文学形式渐受重视的情形。而学者争相制造迎合世俗口味的“文化快餐”，也正是由于商品经济改变了人们生活方式的结果。

不仅如此，王符还认为，东汉后期学术界的急功近利还反映在部分人追求学术虚誉，拉帮结派：

今多务交游以结党助，偷世窃名以取济渡，夸末之徒，从而尚之，此逼贞士之节，而眩世俗之心者也。[2]

可见原本正常的学术交游活动，已演变成一些人追求名利的手段，这给学术的健康发展造成了负面影响。商品经济的发展还对以经取士的传统造成了巨大的破坏，东汉中后期，选举不实已成为社会普遍现象。王符对此痛心疾首，在《潜夫论》中多处表达了对选举不实之风的愤恨：

人君求贤，下应以鄙……国以侵乱，不自知为下所欺也。乃反谓经不信而贤皆无益于救乱，因废真贤不复求进，更任俗吏，虽灭亡可也。(《思贤第八》)

今当涂之人，既不能昭练贤鄙，然又却于贵人之风指，胁以权势之属托，请谒阗门……此正士之所独蔽，而群邪之所党进也。(《本政第九》)

夫志道者少友，逐俗者多俦。是以举世多党而用私，竞比质而行趋华。贡士者，非复侬其质干，准其材行也，直虚造空美，扫地洞说。择能者而书之，公卿刺史掾从事，茂才孝廉且二百员。历察其状，德侔颜渊、

1 《潜夫论·务本》，第 19 页。
2 《潜夫论·务本》，第 20 页。

卜、冉,最其行能,多不及中。诚使皆如状文,则是为岁得大贤二百也。(《实贡第十四》)

群僚举士,或以顽鲁应茂才,以桀逆应至孝,以贪饕应廉吏,以嚣暗应明经,以残酷应宽博,以怯弱应武猛,以愚顽应治剧,名实不相副,求贡不相称,富者乘其财力,贵者阻其势要,以钱多为贤,以刚强为上。凡在位所以多非其人,而官听所以数乱荒也。(《考绩第七》)

呜呼哀哉!凡今之人,言方行圆,口正心邪,行与言谬,心与口违;论古则知称夷、齐、原、颜,言今则必官爵职位;虚谈则知以德义为贤,贡荐则必阀阅为前。处子虽躬颜、闵之行,性劳谦之质,秉伊、吕之才,怀救民之道,其不见资于斯世也,亦已明矣!(《交际第三十》)

如果说王充和王符代表着在野士人的利益,所发议论还有些愤激之辞的意味,那么东汉后期士人入仕难,还可从后世史评中得到证实:

论曰:……汉初诏举贤良方正,州郡察举秀才,斯亦质士之方也。中兴以后,复增补敦朴、有道、贤能、直言、独行、高节、质直、清白、敦厚之属。荣路既广,觖望难裁,自是窃名伪服,浸以流竞。权门贵仕,请谒繁兴。[1]

于此,我们不难推知当时学者社会地位的"贬值"状况。东汉初期对于博士人才的遴选要求相当严格,严格的选官制度保证了士人的社会地位,但东汉后期入仕多途,"荣路既广"的结果必然会使士人的社会地位急剧下降。《后汉书》卷三十三《朱浮传》注引《汉官仪》说:

博士秦官也。武帝初置五经博士,后增至十四人。太常差选有聪明

1 《后汉书·左雄传》,第 2042 页。

威重一人为祭酒，总领纲纪。其举状曰：生事爱敬，丧没如礼。通《易》、《尚书》、《孝经》、《论语》，兼综载籍，穷微阐奥。隐居乐道，不求闻达。身无金痍痼疾，卅六属不与妖恶交通、王侯赏赐。行应四科，经任博士。下言某官某甲保举……[1]

可见东汉初选取祭酒条件非常苛刻。东汉后期，许多人无需通过经学修为即可轻松步入仕途，成就一般的学者无由得进自不必说，偶有成就高、名气大的人物，如马融“才高博洽，为世通儒，教养诸生，常有千数”，同样无由通过正常途径仕进，不得不屈尊应大将军邓骘之召。先是融以投奔外戚势家为羞，不肯应邓骘之召，但后来：

融既饥困，乃悔而叹息，谓其友人曰：“古人有言：‘左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为。’所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也。”故往应骘召。[2]

马融的遭遇代表着一般士人求取功名的境况。与普通士人的难入仕途相反，东汉后期的世家大族却可以轻而易举地入仕，汉末蔡邕曾作《释诲》篇说：

夫世臣、门子，执御之族，天降其祜，主丰其禄。抱膺从容，爵位自从，摄须理鬓，余官委贵。其取进也，顺倾转圆，不足以喻其便；逡巡放屣，不足以况其易。夫夫有逸群之才，人人有优赡之智。[3]

更有甚者，商品经济的发展，冲击着自然经济基础，也影响到

1 《后汉书》，第1145页。
2 《后汉书·马融传》，第1953页。
3 《全后汉文》，中华书局1958年版，第873页。下版本同。

封建国家的收入。为弥补国家财政空虚，政府公然采用卖官的办法以敛财，这对穷经皓首、期盼入仕的士人更是一种残酷无情的打击。《后汉书·羊续传》：

> 六年，灵帝欲以续为太尉。时拜三公者，皆输东园礼钱千万，令中使者督之，名曰"左驺"。其所之往，则迎致礼敬，厚加赂赠。续乃坐使人于单席，举缊袍以示之，曰："臣之所资，唯斯而已。""左驺"白之，帝不悦，以此故不登公位。

在东汉后期卖官的风潮中，仅弘农一郡事宦官而买官者就达数十人，《后汉书·王允传》载：

> 王宏字长文，少有气力，不拘细行。初为弘农太守，考案郡中有事宦官买爵位者，虽位至二千石，皆掠考收捕，遂杀数十人，威动邻界。

其时买官人数之多由此可见一斑。士人由于财力不济，往往无法买官，即使有士人买得官职，也会为士林所不耻。《后汉书·崔骃传》载：

> 崔烈，字威考，崔骃之孙，有重名于北州。历位郡守九卿。灵帝时，开鸿都门，榜卖官爵，公卿州郡下至黄绶各有差。其富者则先入钱，贫者到官而后倍输。或因常侍阿保别自通达。是时段颎、樊陵、张温等，虽有功勤名誉，然皆先输财货而后登公位。烈时因傅母入钱五百万，得为司徒。及拜日，天子临轩，百僚毕会，帝顾谓亲倖者曰："悔不小靳，可至千万。"程夫人于傍应曰："崔公冀州名士，岂肯买官？赖我得是，反不知姝邪？"烈于是声誉衰减。

其后，崔烈虽然买得官职，却内心不自安，曾问其子自己居三

公位为政如何，其子作答说，崔烈登三公位“天下失望”，因为“论者嫌其铜臭”。

刘陶曾“徙为京兆尹，到职，当出修宫钱直千万，陶既清贫，而耻以钱买职”，于是称疾“不听政”。[1]说明灵帝卖官对士人心灵产生的打击巨大。连段颎、樊陵、张温、崔烈等名士皆需通过买官才能任要职，则一般士人要步入仕途将会面临怎样的困难可想而知。

在东汉后期国家选举发生变化的情形下，普通士人的生活处于十分艰难的境地。如郑玄虽为一代宗师，可谓弟子遍天下，但避居山中时，读书求学者的衣食却无法解决，只得遣散弟子。《后汉书·崔琰传》载：“崔琰字季珪，清河东武城人也。少朴讷，好击剑，尚武事。年二十三，乡移为正，始感激，读《论语》、《韩诗》。至年二十九，乃结公孙方等就郑玄受学。学未朞，徐州黄巾贼攻破北海，玄与门人到不其山避难。时谷籴县乏，玄罢谢诸生。”其实，在世家大族的眼中，经学家只不过是一种摆设，无实际的才能，所以袁绍虽征郑玄，却不尊重他。史称“绍延征北海郑玄而不礼，赵融闻之曰：‘贤人者，君子之望也。不礼贤，是失君子之望也。夫有为之君，不敢失万民之欢心，况于君子乎？失君子之望，难乎以有为矣’”。[2]

即使有能进入仕途的为人正直、学养深厚的学者，其生活境遇也令人扼腕。如桓帝时曾奉诏修《汉纪》的崔寔，其生活就为我们提供了一个典型的东汉士人的生活图景：

> 初，寔父卒，剽卖田宅，起冢茔，立碑颂。葬讫，资产竭尽，因困穷，以酤酿贩鬻为业。时人多以此讥之，寔终不改。亦取足而已，不致盈余。及仕官，历位边郡，而愈贫薄。建宁中病卒。家徒四壁立，无以殡敛，光

1 《后汉书·刘陶传》，第1849页。

2 《三国志·魏志·袁绍传》注引《九州春秋》，第195页。

禄勋杨赐、太仆袁逢、少府段颎为备棺椁葬具,大鸿胪袁隗树碑颂德。[1]

灵帝熹平五年,曾"试太学生年六十以上百余人,除郎中、太子舍人至王家郎、郡国文学吏"。《后汉书·灵帝纪》又注引《汉官仪》说:"太子舍人、王家郎中并秩二百石,无员。"第二年,竟下诏"市贾民为宣陵孝子者数十人,皆除太子舍人"。据此,则可知汉末儒生,尤其是太学生的地位竟低下到等同于宣陵孝子。

需要注意的是,东汉中后期,经学的地位已日趋低下,但仍有相当大的学术空间。由于经学作为主流学术由来已久,所以在浓厚的经学氛围中儒家关于社会的思想和主张已深入人心。因此在很大程度上,经学修为仍是衡量社会个体是否有学养的重要标志,甚至在社会基层,一个人的学行仍很重要。如度尚,后虽因为宦者侯览管理农田而得历任荆州刺史、辽东太守等职,少时却因"家贫,不修学行",结果"不为乡里所推举"[2]。因此,从事经学在社会基层还被看成是否有修养的标志,经学也只是相对于西汉和东汉初年发生了衰退。

历史证明,在中国封建社会中,若士人读书做官之途遭到堵塞,则世人对读书问学之兴趣必定受到影响。在上述诸因素的影响下,经学在东汉中后期发生了全面的衰退,所以唐晏在《两汉三国学案》中说此时"经学已成弩末",确是至论。但经学的衰退,不等于学术的发展就此停止,相反,长期作为官方学术的经学的衰退,恰恰为新学术方法和新思想的产生提供了更广阔的空间,经学衰退的过程,同时也是人们知识结构的重新整合,学术重心逐步转移的过程。

---

1 《后汉书·崔骃传》,第1731页。

2 《后汉书·度尚传》,第1284页。但注引《续汉书》说:"尚少丧父,事母至孝,通《京氏易》、《古文尚书》。为官清洁,有文武才略。"与此不同,未知孰是。

第二节 经学衰落时期的学术格局

一、新的文化圈和不同学术分野的形成

历史上,学术总是应时而动的。承上所述,在东汉中后期,尽管经学仍为主流学术,但在经学陷入困境后,一些非主流的学术形态却不可抑止地出现了。社会各阶层——不仅限于知识阶层,在学术的取舍上发生了分化。分化的直接依据当然首先是物质利益的驱使,基于谋生的需求。学术不仅限于政治的目的,与经学极盛的时期相比,学术的实用性和娱乐性都得到了加强。东汉中后期阶级的重组,导致亚学术文化圈的形成,为学术的分化提供了较为明确的分野。所谓亚学术文化圈,是借用社会学的一个术语,指并不等于完全不同于主流文化,只是与主流文化相较出现了微小的变异的次一级文化形态。从阶层来看,东汉中后期的亚文化圈有:

1. 宦官和外戚文化圈

外戚与宦官由于其阶级属性与典型的儒士大夫属于不同的阶层,表现出的文化旨趣也有明显不同。他们不喜欢繁琐的经学,更喜欢一些易于掌握的适于感官刺激的文化形式。《后汉书·梁统传》:

> (梁冀)少为贵戚,逸游自恣。性嗜酒,能挽满、弹棋、格五、六博、蹴鞠、意钱之戏,又好臂鹰走狗,骋马斗鸡。

同传又载:"(孙)寿色美而善为妖态,作愁眉、啼妆、堕马髻、折腰步、龋齿笑,以为媚惑。冀亦改易舆服之制,作平上軿车,埤帻,狭冠,折上巾,拥身扇,狐尾单衣。"注引应劭《风俗通》说以上

诸做法，“愁眉者……始自冀家所为，京师翕然皆仿效之”。

可见梁冀夫妇皆精于当时的各种娱乐文化，并且引领潮流。对各种享乐活动的强烈兴趣，使他们在“另类”学术方面“学问”颇深，客观上推动了俗文化的发展。魏晋南北朝时期，贵族生活风尚之奢华未尝不是对东汉末年奢靡世风的继承。

2. 以“党人”为代表的士人文化圈与对社会政治问题的研究

在反对外戚与宦官的过程中，汉末士人自觉或不自觉地形成了集团，尽管他们不是有严密组织的团体，但他们在反对宦官的斗争中行为趋向一致：有反对宦官的言论，有惩治宦官爪牙的行为，有同声相求的交游活动。所以很自然，他们被宦官和朝廷看成是一类，称之为“党人”。这部分人主要包括部分官员、太学生和郡国生徒。“党人”原是以经学修为作为安身立命的根本的，但在汉末外戚与宦官专权的局面下，他们中不少人已失去了正常仕进的机会，所以在汉末舞台上，他们对社会、人生有了新的体验，也产生了新认识，他们的学术活动带有明显的政治色彩。

首先，“党人”明以天下为己任，痛陈社会的黑暗。

陈蕃年十五时就曾说：“大丈夫处世，当扫除天下，安事一室乎？”[1]后来果然做到了“言为士则，行为士范，登车揽辔，有澄清天下之志”。[2]李膺“风格秀整，高自标持，欲以天下名教是非为己任”。（同上）范滂等“非讦朝政，自公卿以下皆折节下之”。[3]名士张奂少时就立志说“大丈夫处世，当为国家立功边境”，后虽被禁锢，仍对国家忠心耿耿，党禁解，“为将帅，果有勋名”。[4]李膺和陈蕃由于平素的声望，无形中成为士人的领袖：“是时太学生三万余

1 《后汉书·陈蕃传》，第2159页。

2 《世说新语·德行》，朱铸禹《世说新语汇校集注》，第1页，上海古籍出版社，2002年12月第1版。下引同。

3 《后汉书·申屠蟠传》，第1752页。

4 《后汉书·张奂传》，第2143页。

人，皆推先陈蕃、李膺，被服其行。由是学生同声竞为高论，上议执政，下议卿士。范滂、岑晊之徒仰其风而扇之，于是天下翕然，以臧否为谈。”[1]《后汉书·党锢列传》云：“逮桓、灵之间，主荒政缪，国命委于阉寺，士子羞于为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政，婞直之风，于斯行矣。”

刘淑于桓帝时“上疏以为宜罢宦官，辞甚切直，帝虽不能用，亦不罪焉”。[2]

李膺子李瓒，党禁解后，位至东平相。在曹操势力尚微时，他曾对儿子李宣等说：“时将乱矣，天下英雄载过曹操。张孟卓与吾善，袁本初汝外亲，虽尔勿依，必归曹氏。”可见他对时局颇有研究。[3]

在谈议风气极盛时，有的善谈之士相遇竟然纵情高论“未尝不连日达夜”[4]。汝南郡有所谓“月旦评”，参加者多属当时士人名流，谈论的内容大抵不外品评人物和议论时政两方面，有“以儒术论议”，有“对策讥切梁氏”[5]，有“元方难为兄，季方难为弟”式的伦理辩题[6]，有“周公不师孔子，孔子亦不师周公”之论[7]，有郭林宗论史，有“论帝王之秘策，揽倚伏之要最”[8]。后来加入谈议的不仅限于高层，下层人士包括太学生和郡国生徒都参加进来了，便成为典型的谈议风气。谈议对经学的衰落实际上起到了促进作用。谈议的形式重思辩，增强了学术研究中的理论创造能力。谈议又

1 张烈点校：《后汉纪·桓帝纪下》，第432页，中华书局，2002年。
2 《后汉书·党锢列传》，第2190页。
3 《后汉书·党锢列传·李膺传》，第2197页。
4 《后汉书·郭泰传》附《谢甄传》，第2230页。
5 《三国志·魏志·荀彧传》注引张璠《汉纪》，第307页。
6 《世说新语·德行》，朱铸禹《世说新语汇校集注》，第10页，上海古籍出版社，2002年。下版本同。
7 《世说新语·政事》，第147页。
8 《三国志·蜀志·庞统传》注引《吴录》，第954页。

关注现实问题，也引发了学术旨趣的变化。

尽管党人评论时政的话题大抵因为太过敏感，再加上后来发生了“党锢”事件，所以没能见诸于史籍。但从我们能见到的零星史料看，在与宦官斗争的过程中，党人已能超出所谓“常理”看问题，思想比较激进，有时已全然不顾传统伦理道德。《后汉书》卷三十一《苏不韦传》载，不韦之父不谦为宦官具瑗党徒李暠所害，后不韦刺杀李暠未果，便至魏郡，掘其父李阜墓，割下李阜尸体之首级，用以祭其父，又悬李阜头于集市以示众，李暠后来因此而气死。史称对此行为：

> 士大夫多讥其发掘冢墓，归罪枯骨，不合古义，唯任城何休方之伍员。太原郭林宗闻而论之曰：“……不韦毁身燋虑，出于百死，冒触严禁，陷族祸门，虽不获逞，为报已深。况复分骸断首，以毒生者，使暠怀愤结，不得其命，犹假手神灵以毙之也。力虽匹夫，功降千乘，比之于员，不以优乎？”议者是以贵之。

不韦的行为其实是触犯法律的，但何休和郭泰却对之大加赞赏，而且导致了“议者是以贵之”的结果。

另有名士魏朗，会稽上虞人，年轻时为县吏，其兄长为乡人所杀，他在光天化日之下，于县中杀死仇人，后来逃到陈国，“从博士郄仲信学《春秋》图纬，又诣太学受五经”。像这一位明显触犯法律的人，却受到士人的推崇，“京师长者李膺之徒争从之”[1]。可见党人的言行与国家要求相去已远。

其二，以傲世为高，弱化通经致仕的人生取向。

在经学地位下降后，东汉政权对士人的吸引力减弱，党人羞于为官，在任者常常不听朝廷的号令而自行其事。如李膺敢违抗朝廷的大赦令处死宦官一派的人物；侍御史张纲本为朝廷派去巡察

1 《后汉书·党锢列传·魏朗传》，第2201页。

地方的使者，却半途而中止使命，埋车轮于道，还口发抗声“财狼当道，安问狐狸”等都表现出强烈的离心色彩。

与东汉政权采取不合作态度的典型人物有顺帝时的樊英。顺帝拟征用樊英，但樊英却称疾不愿应征，顺帝威逼说：“朕能生君，能杀君；能贵君，能贱君；能富君，能贫君。君何以慢朕命？”面对赫赫君威，樊英毫不妥协，抗声说：

> 臣受命于天，生尽其命，天也；死不得其命，亦天也。陛下焉能生臣，焉能杀臣！臣见暴君如见仇雠，立其朝犹不肯，可得而贵乎？在布衣之列，环堵之中，晏然自得，不易万乘之尊，又可得而贱乎？陛下焉能贵臣，焉能贱臣！臣非礼之禄，虽万钟不受；若申其志，虽箪食不厌也。陛下焉能富臣，焉能贫臣！[1]

樊英之言大有战国纵横家的遗风。战国时期的纵横家游说诸侯，合则施展才华，离则往投他国，表现出很强的独立性。樊英的弟子范冉也继承了其师之风，其史迹见载于《后汉书》卷八十一《独行列传》：

> 范冉字史云，陈留外黄人也。少为县小吏，年十八，奉檄迎督邮，冉耻之，乃遁去。到南阳，受业于樊英。又游三辅，就马融通经，历年乃还。
>
> 冉好违时绝俗，为激诡之行。……桓帝时，以冉为莱芜长，遭母忧，不到官。后辟太尉府，以狷急不能从俗，常佩韦于朝。议者欲以为侍御史，因遁身逃命于梁沛之间，徒行敝服，卖卜于市。
>
> 中平二年，年七十四，卒于家。……会葬者二千余人，刺史、郡守各为立碑表墓焉。

范冉“好违时绝俗，为激诡之行”都是故意哗众取宠的做法，这和

1 《后汉书 · 方术列传 · 樊英传》，第 2723 页。

战国纵横家吸引诸侯国君的做法如出一辙。

在野的士人则卷进日益盛炽的交游之风中，后人总结说：

> 桓、灵之世，其甚也者，自公卿大夫、州牧郡守，王事不恤，冠盖盈门，儒服塞道。……下及小司，列城墨绶，莫不相商以得人，自矜以下士。星夜夙驾，送往迎来，亭传常满，吏卒传问，炬火夜传，阍寺不闭。把臂捩腕，扣天矢誓，推托恩好，不计较重。[1]

有时，士人交游的规模十分庞大，足以造成震动朝野的声势，如太尉黄琼去世，“四方名豪会帐下者六七千人，互相谈论……”[2]

士人在交游中逐渐形成了独立的学术取向，他们不再单纯研究经典的文义，而是针对现实研究人伦、政治等诸问题。人们评论政治时，从空洞的理论转向人物品鉴：

> 自是正直废放，邪枉炽结，海内希风之流，遂共相摽搒，指天下名士，为之称号。上曰“三君”，次曰“八俊”，次曰“八顾”，次曰“八及”，次曰“八厨”，犹古之“八元”、“八凯”也。窦武、刘淑、陈蕃为“三君”。君者，言一世之所宗也。李膺、荀翌、杜密、王畅、刘祐、魏朗、赵典、朱寓为“八俊”。俊者，言人之英也。郭林宗、宗慈、巴肃、夏馥、范滂、尹勋、蔡衍、羊陟为“八顾”。顾者，言能以德行引人者也。张俭、岑晊、刘表、陈翔、孔昱、苑康、檀敷、翟超为“八及”。及者，言能导人追宗者也。度尚、张邈、王考、刘儒、胡母班、秦周、蕃向、王章为“八厨”。厨者，言能以财救人者也。[3]

人物品评多严重脱离事实。如上述人物，有些的确很杰出，但多数

1 《中论·谴交》，《四库全书》本。下版本同。
2 《后汉书·申屠蟠传》，第1752页。
3 《后汉书·党锢列传》，第2187页。

徒有虚名。这些人物后来真正能得到任用的并不多,在历史上给后人留下作品的亦不多。然而,这种评论的风气表明了党人张扬个性,试图提高自身价值的愿望。在整个社会不重视知识价值的情形下,谈议之风显得很有意义,对学术和思想的发展都是极大的推动。

3. 普通士人文化圈

在传统经学衰退后,普通士人虽无党人之梗慨多气,但对传统经学也曾进行过深刻的反思,在这方面,王充的认识最为典型。

东汉后期,如前所述,在多种因素的综合作用下,伴随着经学地位的下降,士人进入仕途的途径已很狭窄。士人在探究这一变化的原因时,也力求从经学学术自身去寻找原因。王充对此有过深刻的认识,在《论衡·程材》篇中指出了世人轻视儒生的原因:

> 论者多谓儒生不及文吏,见文吏利便而儒行陆落,则诋儒生以为浅短,称誉文吏谓之深长。
>
> 世俗共短儒生,儒生之徒亦自相少。

可见在世人心目中,儒生的才能不及文吏。但王充亦认为,世人对儒生和文吏的态度有失公允,他说:

> 利用累能,故文吏在前,儒生在后,是从朝庭谓之也。如从儒堂订之,则儒生在上,文吏在下矣。(同上)

"从儒堂订之"即从学术的角度看儒生的学术地位,则儒生之才学实超过文吏。他认为世人却少有人明白这一道理。在王充眼中,将相等统治者都知道经学是最高的学问,却"不尊经学之生",这是因为"彼见经学之生能不及治事之吏也"。(同上)

当然,即便王充认为社会对儒生与文吏的高下有很深的误解,

他也不一味为儒生辩护，他毫不隐讳地指出了儒生的缺陷和不足：

夫儒生之业，五经也。南面为师，旦夕讲授，章句滑习，义理究备，于五经，可也。五经之后，秦、汉之事，无不能知者，短也。夫知古不知今，谓之陆沉，然则儒生，所谓陆沉者也。五经之前，至于天地始开，帝王初立者，主名为谁，儒生又不知也。夫知今不知古，谓之盲瞽。五经比于上古，犹为今也。徒能说经，不晓上古，然则儒生，所谓盲瞽者也。[1]

这里，王充已意识到经学的衰退也不完全因社会变动而引起，传统的经学学术自身亦已严重脱离社会现实，方法亟待改变。王充本人就走上了学术革新的道路，所以才“不好章句”而有《论衡》的出现。

东汉后期士人虽没有像王充那样对传统经学有明确的反思性论言，但在学术旨趣和学术方法上已悄悄发生变化。从总体上看，士人阶层的学术投机性、功利性增强。如法律、望气占候之术等作为较经学更实用的学问，在东汉后期得到了重视，学术会通的风气也逐渐出现。

先看望气占候之术。《后汉书·郭躬传》：

郭躬字仲孙，颍川阳翟人也。家世衣冠。父弘，习小杜律。……躬少传父业，讲授徒众常数百人。

《后汉书》卷三十下《郎颉传》：

父宗，字仲绥，学《京氏易》，善风角、星筭、六日七分，能望气占候吉凶，常卖卜自奉。安帝征之，对策为诸儒表，后拜吴令。时卒有暴风，宗占知京师当有大火，记识时日，遣人参候，果如其言。诸公闻而表上，以

1 《论衡·谢短》，《论衡注释》，第715页。

博士征之。宗耻以占验见知,闻征书到,夜悬印绶于县廷遁而去,遂终身不仕。

郭躬出身经学世家,但不以经学教授,而授小杜律,结果学徒者常有数百人,郎𫖮之父善于占验,亦可以被征召为博士,足见以儒经立博士的传统已被打破。不但如此,世人对郎𫖮的占验之学也十分感兴趣,从之就学者不在少数:

> 𫖮少传父业,兼明经典,隐居海畔,延致学徒常数百人。昼研精义,夜占象度,勤心锐思,朝夕无倦。州郡辟召,举有道、方正,不就。

郎𫖮的知识结构已不限于儒学,从郎𫖮的奏章中即可见他对《老子》思想很了解,他曾给顺帝上书,征引"老子曰:民之饥,以其上食税之多"一语;又征引老子"大音希声,大器晚成"句。所引《老子》之文皆得老子思想的精要。郎𫖮在奏章中引用的书除《老子》外,还有《论语》、《春秋》、《易》、《诗经》及部分纬书等,可见当时士人的知识结构已不专主经学,而是博求旁通。[1]

安帝时另有翟酺"字子超,广汉洛人也。四世传《诗》",这一出身经学世家的士人和郎𫖮相同,亦"好《老子》,尤善图纬、天文、历算。……"不仅如此,他还能将所学活学活用,在谋取官职过程中略施小计:

> 时尚书有缺,诏将大夫六百石以上试对政事、天文、道术,以高第者补之。酺自恃能高,而忌故太史令孙懿,恐其先用,乃往候懿。既坐,言无所及,唯涕泣流连。懿怪而问之,酺曰:"图书有汉贼孙登,将以才智为中官所害。观君表相,似当应之。酺受恩接,凄怆君之祸耳!"懿忧

1 《后汉书·郎顗传》,第1053页。

惧，移病不试。由是酺对第一，拜尚书。[1]

翟酺"四世传《诗》"，应当说其家学功底不浅，但他不但所学博杂，且行事方式怪异，为得到尚书一职居然使用假哭进行欺骗，与儒士所持传统已相去甚远。其行为可看作是士人心灵被扭曲的反映。

此外，任安、廖扶、樊英、单飏、韩说等皆擅长方术：

任安字定祖，广汉绵竹人也。少游太学，受《孟氏易》兼通数经。又从同郡杨厚学图谶，究极其术。时人称曰：欲知仲桓问任安。又曰：居今行古任定祖。学终，还家教授，诸生自远而至。初仕州郡。后太尉再辟，除博士，公车征，皆称疾不就。州牧刘焉表荐之，时王途隔塞，诏命竟不至。年七十九，建安七年，卒于家。[2]

廖扶字文起，汝南平舆人也。习《韩诗》、《欧阳尚书》，教授常数百人。父为北地太守，永初中，坐羌没郡下狱死。扶感父以法丧身，惮为吏。及服终而叹曰："老子有言：'名与身孰亲？'吾岂为名乎！"遂绝志世外。专精经典，尤明天文、谶纬、风角、推步之术。州郡公府辟召，皆不应。就问灾异，亦无所对。……年八十，终于家。

樊英字季齐，南阳鲁阳人也。少受业三辅，习《京氏易》，兼明五经。又善风角、星算、《河》《洛》七纬，推步灾异。隐于壶山之阳，受业者四方而至。州郡前后礼请，不应；公卿举贤良方正、有道，皆不行。尝有暴风从西方起，英谓学者曰："成都市火甚盛。"因含水西向漱之，乃令记其日时。客后有从蜀都来，云是日大火，有黑云卒从东起，须臾大雨，火遂得灭。于是天下咸称其术艺。

单飏字武宣，山阳湖陆人也。以孤特清苦自立，善明天官、算术。……初，熹平末，黄龙见谯，光禄大夫桥玄问飏："此何祥也？"飏曰："其国当有王者兴。不及五十年，龙当复见，此其应也。"魏郡人殷登

1 《后汉书·翟酺传》，第1602页。

2 《后汉书·儒林列传·任安传》，第2551页。

密记之。至建安二十五年春,黄龙复现谯,其冬,魏受禅。

韩说字叔儒,会稽山阴人也。博通五经,尤善图纬之学。举孝廉,与议郎蔡邕友善。数陈灾眚,及奏赋、颂、连珠。稍迁侍中。光和元年十月,说言于灵帝,云其晦日必食,乞百官严装。帝从之,果如所言。中平二年二月,又上封事,克期宫中有灾。至日南宫大火。

董扶字茂安,广汉绵竹人也。少游太学,与乡人任安齐名,俱事同郡杨厚,学图谶。还家讲授,弟子自远而至。前后宰府十辟,公车三征,再举贤良方正、博士、有道,皆称疾不就。灵帝时,大将军何进荐扶,征拜侍中,甚见器重。扶私谓太常刘焉曰:"京师将乱,益州分野有天子气。"焉信之,遂求出为益州牧,扶亦为蜀郡属国都尉,相与入蜀。去后一岁,帝崩,天下大乱,乃去官还家。年八十二卒。后刘备称天子于蜀,皆如扶言。蜀丞相诸葛亮问广汉秦密,董扶及任安所长。密曰:"董扶褒秋毫之善,贬纤介之恶。任安记人之善,忘人之过"云。

在东汉士人追求方术的过程中,正史中关于术士蓟子训的记载最令人不可思议:

蓟子训者,不知所由来也。建安中,客在济阴宛句。有神异之道尝抱邻家婴儿,故失手堕地而死,其父母惊号怨痛,不可忍闻。而子训唯谢以过误,终无它说,遂埋藏之。后月余,子训乃抱儿归焉。父母大恐,曰:"死生异路,虽思我儿,乞不用复见也。"儿识父母,轩渠笑悦,欲往就之,母不觉揽取,乃实儿也。虽大喜庆,心犹有疑,乃窃发视死儿,但见衣被,方乃信焉。于是子训流名京师,士大夫皆承风向慕之。[1]

蓟子训这件事既然见载于正史,则史家在收入时一定是经过选择的。这位方士可能是一位极高明的魔术师,其障眼法居然骗过了

1 上所引诸方士皆见《后汉书·方术列传》,第2719、2721、2733、2734、2745页。

痛失爱子的父母。而后其声名突起，士大夫皆承风向慕，也表明了其时人们对方术的态度。

东汉后期，士人的知识结构已愈加庞杂，博学会通成为当时的风气。《后汉书》卷四十八《应劭传》：

> 劭字仲远。少笃学，博览多闻。灵帝时举孝廉，辟车骑将军何苗掾。
>
> 又删定律令为《汉仪》，建安元年乃奏之。曰：……窃不自揆，贪少云补，辄撰具《律本章句》、《尚书旧事》、《廷尉板令》、《决事比例》、《司徒都目》、《五曹诏书》及《春秋断狱》凡二百五十篇。蠲去复重，为之节文。又集驳议三十篇，以类相从，凡八十二事。其见《汉书》二十五，《汉纪》四，皆删叙润色，以全本体。其二十六，博采古今瑰玮之士，文章焕炳，德义可观。其二十七，臣所创造。岂繄自谓必合道衷，心焉愤邑，聊以藉手。……献帝善之。
>
> （建安）二年……著《汉官礼仪故事》，凡朝廷制度，百官典式，多劭所立。初，父奉为司隶时，并下诸官府郡国，各上前人像赞，劭乃连缀其名，录为《状人纪》。又论当时行事，著《中汉辑序》。撰《风俗通》，以辩物类名号，释时俗嫌疑。文虽不典，后世服其洽闻。凡所著述百三十六篇。又集解《汉书》，皆传于时。后卒于邺。

可知应劭的知识范围涉及经学、律学(法律)、史学、民俗学等诸方面，正由于此，他才能成为汉魏之际杰出的学者。再看应劭之前，下述学者的知识范围皆极宽广。

马融之学术所涉范围极广，“著《三传异同说》注《孝经》、《论语》、《诗》、《易》、《三礼》、《尚书》、《列女传》、《老子》、《淮南子》、《离骚》，所著赋、颂、碑、诔、书、记、表、奏、七言、琴歌、对策、遗令，凡二十一篇”[1]。

荀爽原笃于经学，年十二岁时就能通《论语》、《春秋》，曾得到

1 《后汉书·马融传》，第1972页。

杜乔的称赞。在经学方面，著有《礼》、《易传》、《诗传》、《尚书正经》、《春秋条例》。但适逢季汉之乱，荀爽也"集汉事成败可为鉴戒者，谓之《汉语》"。是为应时之作。[1]

发展至东汉末年，曹丕曾在其《典论》中约略述说了自己的知识结构："少诵《诗》、《论》，及长而备历五经、四部，《史》、《汉》、诸子百家之言，靡不毕览。"[2]

诸子学在汉代经学的鼎盛期曾经沉寂多时，至东汉后期学术活动中始有复苏的迹象。灵帝时的著名士人刘陶，既于经学有所建树，"明《尚书》、《春秋》，为之训诂"，又于诸子学有所研究，"著数十万言，又作《七曜论》、《匡老子》、《反韩非》、《复孟轲》"，对先秦时期出现的儒、道、法三家的主要学说展开评论。这也同样反映了学术的会通。

卒于建安六年的一代大儒赵岐，其推崇的历史人物却不是儒家言必称颂的尧舜、周公，而是历史上有真才实学的几位贤臣。《后汉书·赵岐传》："年九十余，建安六年卒。先自为寿藏，图季札、子产、晏婴、叔向四像居宾位，又自画其像居主位，皆为赞颂。敕其子曰：'我死之日，墓中聚沙为床，布簟白衣，散发其上，覆以单被，即日便下，下讫便掩。'"

> (陈)登忠亮高爽，沉深有大略，少有扶世济民之志。博览载籍，雅有文艺，旧典文章，莫不贯综。年二十五，举孝廉，除东阳长……[3]

由上可知，许多士大夫不得不适应形势，在从事经学研究时，走会通百家之路。

即便是在经学领域，也以兼综今古文经学为时尚。原先，经

1 《后汉书·荀爽传》，第 2057 页。
2 《三国志·魏志·文帝纪》注，第 90 页。《全三国文》第 1097 页。
3 《三国志·魏志·吕布传》注引《先贤行状》，第 230 页。

学中的古文经学和今文经学在学术方法上的确有些区别，正如周予同所说："今文学以孔子为政治家，以六经为孔子致治之说，所偏重于'微言大义'，其特色为功利的，而其流弊为狂妄；古文学以孔子为史学家，以六经为孔子整理古代史料之书，所以偏重于'名物训诂'，其特色为考证的，而其流弊为烦琐。"[1]但东汉中后期的经学研究今古文界限逐渐模糊。这方面前人研究颇多，有学者说："贾逵时代古文学派正式形成，他为《左传》作注，虽然比较注意名物训诂和对历史事实的说明，但在治学整体上仍然重在义例，强调微言大义，而且有时甚至直接引用《公羊》、《穀梁》对经文的解释。"[2]此言极是。不但贾逵的学术研究方法不专主一派，到东汉后期郑玄更是会通群经，"括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失"，校《仪礼》兼采古、今文，以会通的学风为经学的延续作出了不懈的努力。

二、社会思想领域的变动

从思想的发展看，经学的衰退，实际上也代表了儒学社会政治主张的衰退。尽管经学仍是学术界的大宗，但思想领域和学术旨趣的变化也伴随着经学衰退而发生了，这主要表现在以下几方面：

1. 道家学说的复兴和道教文化的兴盛

道家产生于先秦时代，道家思想在西汉初年曾与其它各学说相结合，形成假托黄帝、老子创立的"黄老思想"。对这股思想，学术界多数人都作过肯定，有人明言此思想为"新道家"[3]。无论怎样给黄老思想下定义，这一思想的内核都是不变的，即与儒家喜铺张和推广德治不同，黄老道家学派更主张利用"自然"存在的治

1 《皮锡瑞〈经学历史〉序》，中华书局，1959 年。

2 龚留柱《汉代对〈左传〉的发覆与研究》，《史学月刊》2003 年第 1 期。

3 参见熊铁基：《秦汉新道家》，上海人民出版社，2001 年。

世之道,行“无为”之政。从这一意义上说,黄老思想对封建家族式统治——“家天下”的统治模式不利,它不能最大限度地满足帝王家族的利益。而儒学则极立主张建立封建家族式统治,同时又主张强化君权,与君主的个人心理要求相一致。如刘邦少时虽不事产业,但取得天下后,却将天下看成自己的产业,就表现了明显的“家天下”心理。所以黄老思想在西汉中期最终被经董仲舒改造后的儒家思想所代替。但在民间,道家思想的流传就从未停止过,气候适合时就会有所表现。东汉中后期的政治氛围为道家思想的复起和民间以道家为旗号而产生的道教之形成提供了契机。

在经学陷入困境后,曾在西汉初年扮演过主要统治思想的道家学说在东汉后期地位逐步上升。东汉中后期,道家学说地位的上升从安帝开始。安帝时,曾多次下诏征召有“道术”之士,虽未完全可坐实“道家”,但重“术”的倾向很明显:

> 三月癸酉,日有食之,诏公卿内外众官、郡国守相,举贤良方正、有道术之士,明政术、达古今、能直言极谏者,各一人。
>
> 秋七月戊辰,诏曰:“……其百僚及郡国吏人,有道术,明习灾异阴阳之度、璇玑之数者,各使指变以闻。二千石长吏明以诏书,博衍幽隐,朕将亲览,待以不次,冀获嘉谋,以承天诫。”
>
> 戊戌,诏曰:……其令三公、特进、侯、中二千石、二千石、郡守、诸侯相举贤良方正、有道术、达于政化、能直言极谏之士各一人,及至孝与众卓异者并遣诣公车,朕将亲览焉。[1]

桓帝时,老学受到足够的重视。时名士边韶作《老子铭》,原文保存在《隶释》中,文中有“延熹八年八月甲子,皇上……梦见老子”。此后,桓帝曾三次派宦官去祭祀老子,表明道家已受到桓帝足够

1 《后汉书·安帝纪》,第206、210、217页。

的重视。桓帝的举动实与其自身经历有关。桓帝为庶出，本无机会荣登帝位，是在宦官的帮助下才得以继承大统的。正由于此，桓帝以微贱之身以忝帝位，对自己的帝位能否巩固心存疑虑，很自然，老子的“贵柔守雌”哲学特别适合自己。而宦官虽在帝王的宠幸下位极人臣，其低微的出身亦时常成为宦官们的一块心病，在这一点上桓帝与宦官可谓同病相怜。所以在祀老活动中，桓帝还“亲祠老子于濯龙宫。文罽为坛，饰淳金扣器，设华盖之坐，用郊天乐也”[1]。不仅如此，桓帝对外来的宗教也表现出浓厚的兴趣，在“宫中立黄老、浮屠之祠”[2]，将老子与佛教并重，充分表明统治者希望寻求新的治国理论。此外，汉桓帝“永和元年，诏无忌与议郎黄景校订中书五经、诸子百家、艺术。元嘉中，桓帝复诏无忌与黄景、崔寔等共撰《汉纪》”[3]。足见他也是一位学养深厚的皇帝。桓帝对老子重视的原因是他已发现儒家名教对统治所起的作用正日渐减弱。可见，董仲舒的“王道之三纲可求于天”的理论于此发生了动摇，与此相适应的是东汉后期对传统伦理价值观的偏移或否定。

事实上，东汉后期老子思想不仅已影响到封建皇帝，一些士人已明确表示其慕老的人生态度。

《后汉书》卷六十一《周勰传》：“勰字巨胜，少尚玄虚，以父任为郎，自免归家。……时梁冀贵盛，被其征命者，莫敢不应，唯勰前后三辟，竟不能屈。……常隐处窜身，慕老聃清静，杜绝人事，巷生荆棘，十有余岁。至延熹二年，乃开门延宾，游谈宴乐，及秋而梁冀诛，年终而勰卒，时年五十。蔡邕以为知命。”

《后汉书·淳于恭传》：“淳于恭善说《老子》，清静不慕荣名达。”

《后汉书·樊准传》：“好黄老言，清静少欲。”

---

1 《后汉书·祭祀志》，第 3188 页。

2 《后汉书·襄楷传》，第 1082 页。

3 《后汉书·伏湛传》，第 898 页。

《后汉书·折像传》:“(折)像幼有仁心,不杀昆虫,不折萌芽。能通《京氏易》,好黄老言。”

灵帝也信奉“道术”,他不但面对众多的农民起义而自称“无上将军”,而且还将自己的儿子委托道人养护。《后汉书·皇后纪·灵思何皇后纪》注引《献帝春秋》曰:“灵帝数失子,不敢正名,养道人史子眇家,号曰‘史侯’。”

如前所说,在东汉后期士人的奏章和作品中也常见《老子》的经典文句,李固《阳嘉元年对策》中征引《老子》文:“《老子》曰:‘其进锐,其退速也。’”郎𫖮在奏章中多次引用《老子》语句,如“《老子》曰:‘人之饥也,以其上食税之多也’”;“《老子》曰:‘大音希声,大器晚成’”。这些都是今日传世《老子》本中原汁原味的语句。《后汉书·延笃传》亦载:

> 朝则诵羲、文之《易》,虞、夏之《书》,历公旦之典礼,览仲尼之《春秋》;夕则消摇内阶,咏《诗》南轩。百家众氏,投闲而作。洋洋乎其盈耳也,涣烂兮其溢目也,纷纷欣欣兮其独乐也。当此之时,不知天之为盖,地之为舆;不知世之有人,己之有躯也。虽渐离击筑,傍若无人;高凤读书,不知暴雨,方之于吾,未足况也。

主人公俨然已是一位徘徊于儒、道之间而不问世事的脱俗隐者,可见东汉后期,道家思想已成为一部分士人知识结构的内容,也成为他们人生哲学的一部分。不仅统治者、士大夫等上层人物对道家文化表现出浓厚的兴趣,在民间,道家文化的影响也与日俱增,表现为原始道教的兴盛。学术界一般认为,东汉中后期,已有成熟的道教。追溯道教的理论源头,应当源于琅琊人于吉,史载:

> 初顺帝时,琅邪宫崇诣阙,上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷,皆缥白素朱介青首朱目,号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家,

而多巫觋杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。[1]

由于道家思想和道家文化在东汉后期的兴盛，故汉末建安之际出现了许多方士。曹丕曾评述汉末道术之士说：

颍川郤俭能辟谷，饵伏苓，甘陵甘始亦善行气，老有少容。庐江左慈知补导之术，并为军吏。初，俭之至，市伏苓价暴数倍。议郎安平李覃学其辟谷，餐伏苓，饮寒水，中泄利，殆至殒命。后始来，众人无不鸱视狼顾，呼吸吐纳。军谋祭酒弘农董芬为之过差，气闭不通，良久乃苏。左慈到，又竞受其补导之术，至寺人严峻，往从问受。[2]

道家学说的复兴和民间道教文化兴盛的原因很多，但主要的原因是由于经学在治国方面的效用降低。随着统治者和士人对经学陈腐之论兴趣的降低，统治者虽然不可能完全放弃经学，但对新统治理论的探索已成为时代的需要。这时期，不仅道家学说重新粉墨登场，法家学说也受到了部分有识之士的青睐。

2. 法家学说渐受重视

东汉中后期，统治阶级中的一部分有识之士已感到经学治国实在不能解决问题。桓帝在位期间，崔寔写《政论》说：

自汉兴以来，三百五十余岁矣。政令垢玩，上下怠懈，风俗彫敝，人庶巧伪，百姓嚣然，咸复思中兴之救矣。且济时拯世之术，岂必体尧蹈舜然后乃理哉？……俗人拘文牵古，不达权制，奇伟所闻，简忽所见，乌可与论国家之大事哉！……量力度德，《春秋》之义。今既不能纯法八代，故宜参以霸政，则宜重赏深罚以御之，明著法术以检之。自非上德，严之

1 《后汉书·襄楷传》，第 1084 页。

2 《三国志·魏志·方伎列传·华佗传》注引《典论》，第 805 页。

> 则理，宽之则乱。何以明其然也？近孝宣皇帝明于君人之道，审于为政之理，故严刑峻法，破奸轨之胆，海内肃清，天下密如。荐勋祖庙，享号中宗。筭计见效，优于孝文。及元帝即位，多行宽政，卒以堕损，威权始夺，遂为汉室基祸之主。[1]

崔氏之言实为有感而发，是在对汉史进行研究的基础上得出这一结论的。其实，班固《汉书·元帝纪》中早就记述说，宣帝较多地任用刑名法术之士，采用严刑峻法，而元帝为太子时柔仁而好儒，曾抱怨宣帝“持刑太深”，建议宣帝“宜用儒生”，后宣帝叹息说“毁我家者太子也”。《汉书》未明言元帝与西汉灭亡的关系，而崔氏则明确将元帝看成是“汉室基祸之始”，表明了他对儒家学说的怀疑和对法家学说的推重。

崔氏之言代表了当时部分士人的社会政治主张，他们要求对法家学术重新审视。这一思想被汉魏之交的士人荀悦所接受，荀悦针对东汉后期国家的混乱状况，写成著名的《申鉴》书。其思想直接来源于《商子》和《韩非子》，文章风格也于此两书相近，兹略举部分如下：

> 赏罚，政之柄也。明赏必罚，审信慎令，赏以劝善，罚以惩恶。人主不妄赏，非徒爱其财也，赏妄行则善不劝矣。不妄罚，非矜其人也，妄罚行则恶不惩矣。赏不劝谓之止善，罚不惩谓之纵恶。在上者能不止下为善，不纵下为恶，则国法立矣。是谓统法。

此文明显仿自《韩非子》，《韩非子》有《二柄》篇，专谈国君如何恰当运用刑赏的问题，说“刑赏，二柄也”。在《韩非子》中又有《七术》一篇，讲国君的七种统治术，其中一种就是“信赏必罚”，要求国君必罚以明威。

1 《后汉书·崔骃传》附《崔寔传》，第1727页。

四患既蠲，五政又立，行之以诚，守之以固，简而不怠，疏而不失，无为为之，使自施之，无事事之，使自交之，不肃而成，不严而化，垂拱揖让，而海内平矣。是谓为政之方。[1]

此处明显继承的是商鞅的思想。商鞅的《商君书》提出了“一赏”、“一刑”、“一教”的政治一体化思想，认为理想的治国局面是，赏刑的最高境界是无赏罚，理想的教化状态是以吏为师，“明教之犹，至于无教”，“其父兄之教，不肃而成”。所要实现的就是荀悦此处所说的“使自施之，无事事之，使自交之，不肃而成，不严而化”的局面。

法家思想最终为建安时期的曹操所继承。

三、士人的知识结构、学术方法和学术旨趣的新变化

1. “才艺”类实学初兴

由于经学的困顿，东汉后期学者的知识结构逐渐发生变化。王充对当时的士人进行过简单的分类，他说：

著作者为文儒，说经者为世儒。……世儒当时虽尊，不遭文儒之书，其迹不传。[2]

又说：

能说一经者为儒生，博览古今者为通人，采掇传书以上书奏记者为文人，能精思著文连结篇章者为鸿儒。儒生过俗人，通人胜儒生，文人逾

1《后汉书·荀悦传》，第2061页。
2《论衡·书解》，第1609页。

通人，鸿儒超文人。[1]

可见王充的时代，从事著述与文章写作的“文人”其地位实居士林之首位，因为所谓“鸿儒”实古今罕有。由于学者阵营的日趋分化，至桓帝时就有人议改选官办法，“时尚书令左雄议改察举之制，限年四十以上，儒者试经学，文吏试章奏”[2]。

在经学日趋困顿的情形下，原先被视若“小技”的各种学问受到足够的重视，如书画、辞赋、音乐等。“才之小者”受到重视的典型体现是汉灵帝设“鸿都门学。”

有关灵帝设鸿都门学的基本史料并不多，主要的有下述几条：

初，帝好学，自造《皇羲篇》五十章，因引诸生能为文赋者。本颇以经学相招，后诸为尺牍及工鸟篆者，皆加引召，遂至数十人。侍中祭酒乐松、贾护，多引无行趣执之徒，并待制鸿都门下，熹陈方俗闾里小事，帝甚悦之。待以不次之位。又市贾小民，为宣陵孝子者，复数十人，悉除为郎中、太子舍人。[3]

光和元年，遂置鸿都门学，画孔子及七十二弟子像。其诸生皆敕州、郡、三公举用辟如召，或出为刺史、太守，入为尚书、侍中，乃有封侯赐爵者，士君子皆耻与为列焉。（同上）

《后汉书·灵帝纪》亦载：

（光和元年）始置鸿都门学生。注曰：“鸿都，门名也，于内置学。时其中诸生，皆敕州、郡、三公举如能为尺牍、辞赋及工书鸟篆者相课试，至

1 《论衡·超奇》，第779页。
2 《后汉书·胡广传》，第1506页。
3 《后汉书·蔡邕传》，第1998页。

千人焉。

由此可见，灵帝不是不重视经学，但后来却不以经学召纳人才，体现了他文化价值取向的变化。写短文，擅长书法以及善于陈说奇闻逸事等所谓“小道”者而得进，则经学贬值矣。这当然会引起经学之士的反对。经学学者身份长期以来是名正言顺的“科班出身”，需要刻苦攻读而后身名得显，而现在，这些非科班出身的人却轻而易举地就获得了原先只有经学出身者才能享有的待遇，必定会引发士人的心理失衡。士君子引以为耻的原因是以为自己乃正统科班出身，而鸿都诸生并没有吃多少苦，似乎是一步登天，以旁门左道而获进。观此条史料，似乎鸿都门确实聚集了不少文学之士，但奇怪的是，这些鸿都诸生后来都到哪里去了？为何后来不见记载？

灵帝设鸿都门学，曾遭到蔡邕的极力反对，史载：

> 邕上封事曰：……夫书画辞赋，才之小者，匡国理政，未有其能。陛下即位之初，先涉经术，听政余日，观省篇章，聊以游意，当代博弈，非以教化取士之本。而诸生竞利，作者鼎沸。其高者颇引经训风喻之言，下则连偶俗语，有类俳优；或窃成文，虚冒名氏。臣每受诏于宣化门，差次录第，其未及者，亦复随辈皆见拜擢。既加之恩，难复收改，但守俸禄，于义已弘，不可复使理人及仕州郡。昔孝宣会诸儒于石渠，章帝集学士于白虎，通经释义，其事优大，文武之道，所宜从之。若乃小能小善，虽有可观，孔子以为致远则泥，君子故当志其大者。[1]

另一有申、韩之学背景的官员阳球也极力反对灵帝设鸿都门学，更反对灵帝通过“图象立赞”的办法来抬高鸿都诸生的地位，史称其：

1 《后汉书·蔡邕传》，第 1996 页。

奏罢鸿都文学，曰：伏承有诏敕中尚方为鸿都文学乐松、江览等三十二人图象立赞，以劝学者。臣闻《传》曰："君举必书。书而不法，后嗣何观！"案松、览等出于微蔑，斗筲小人，依凭世戚，附托权豪，俛眉承睫，徼进明时。或献赋一篇，或鸟篆盈简，而位升郎中，形图丹青。亦有笔不点牍，辞不辩心，假手请字，妖伪百品，莫不被蒙殊恩，蝉蜕滓浊。是以有识掩口，天下嗟叹。臣闻图象之设，以昭劝戒，欲令人君动鉴得失。未闻竖子小人，诈作文颂，而可妄窃天官，垂象图素者也。今太学、东观足以宣明圣化。愿罢鸿都之选，以消天下之谤。[1]

结果，"书奏不省"。尽管蔡邕、阳球等顽强地维护国家以经取士的传统，但士人的努力无法改变帝王的个人爱好，终于突破"以经取士"的传统，设立"鸿都门学"，选取各种俗学之士。这在学术发展史上具有划时代的意义，开启了建安一代学风，使书法、辞章、小说等在建安时代得到了发展。在经学传统被打破后，学术与政治之间的关系出现了裂痕，导致文章的可读性和娱乐性增强，无疑加强了文学的功能。

后人往往将灵帝看成是一位昏庸的帝王，认为灵帝已完全受宦官左右，其实，灵帝设鸿都门学虽受宦官影响较大，但灵帝成人后似乎对自己的所作所为已有清醒的认识，不是糊里糊涂地随便施行一些政策的。如他知道自己不是唐尧虞舜式的君主，《后汉书·杨震传》记载的一次灵帝与杨奇的对话似能表明灵帝的心态：

（杨）牧孙奇，灵帝时为侍中，帝尝从容问奇曰："朕何如桓帝？"对曰："陛下之于桓帝，亦犹虞舜比德唐尧。"帝不悦曰："卿强项，真杨震子孙，死后必复致大鸟矣。"

灵帝最初也还重视经学，《后汉书·刘宽传》载：

1 《后汉书·酷吏列传·阳球传》，第 2499 页。

灵帝颇好学艺，每引见宽，常令讲经。宽尝于坐被酒睡伏。帝问："太尉醉邪？"宽仰对曰："臣不敢醉，但任职重大，忧心如醉。"帝重其言。

汉灵帝不仅重视经学人才，而且还为经学的发展采取过重要措施，实施过包括校订五经在内的工作。见载于史的有下述：

永和元年，诏无忌与议郎黄景校定中书五经、诸子百家、艺术。元嘉中，桓帝复诏无忌与黄景、崔寔等共撰《汉纪》。[1]

（熹平）四年春三月，诏诸儒正五经文字，刻石立于太学门外。[2]

（光和三年）六月，诏公卿举能通《古文尚书》、《毛诗》、《左氏》、《穀梁春秋》各一人，悉除议郎。[3]

其实灵帝的老臣胡广自身就是一位经学之士，灵帝对兼具学者与官僚身份于一身的胡广宠遇有加，自然就已表明了其对经学的态度。"熹平六年，灵帝思感旧德，乃图画广及太尉黄琼于省内，诏议郎蔡邕为其颂。"[4]

但后来，灵帝却设立了鸿都门学。东汉末年鸿都门学之所以能设立，与士人的知识结构已发生变化不无关系。灵帝于光和元年"始置鸿都门学……敕州、郡、三公举如能为尺牍、辞赋及工书鸟篆者相课试，至千人焉"[5]。可知鸿都门学设立之初，在通过课试的情形下竟然能"至千人"，可见当时社会从事"小道"者已不在

1 《后汉书·伏湛传》，第 898 页。
2 《后汉书·灵帝纪》，第 336 页。
3 《后汉书·灵帝纪》，第 344 页。
4 《后汉书·胡广传》，第 1511 页。
5 《后汉书·灵帝纪》，第 340 页。

少数。[1]

2. 学术方法的新变：由“寻章摘句”到“观其大略”

东汉传统经学的治学方法是章句之学，何谓章句学？顾名思义，即对前人作品所作的逐字逐句的解释。在西汉中期儒家作品被立为经典后，汉儒逐渐形成了解经的风气。后来，前人积累越来越多，以至于许多人“白首而后能言”，经学日趋演变成繁琐之学。不仅如此，章句之学对解决东汉中后期日益复杂的社会问题似无多大帮助，因为纯学术的研究严重脱离社会现实，连统治者都对这一种无创见的风气颇有微词。《后汉书·安帝纪》载安帝永初三年七月戊辰诏：

> 间令公卿郡国举贤良方正，远求博选，开不讳之路，冀得至谋，以鉴不逮。而所对皆循尚浮言，无卓尔异闻。其百僚及郡国吏人，有道术、明习灾异阴阳之度、璇玑之数者，各使指变以闻。二千石长吏明以诏书，博衍幽隐，朕将亲览，待以不次，冀获嘉谋，以承天诫。

故东汉中后期，士人学风悄然发生变化，从章句之学过渡到阐释自身的观点。对前人作品不作逐字逐句的研究，而是“观其大略”，如：

《后汉书·班固传》：“（班固）所学无常师，不为章句，举大义而已。”

《后汉书·王充传》：“（王充）师事扶风班彪，好博览而不守章句。家贫无书，常游洛阳市肆，阅所卖书，一见辄能诵忆，遂博通百家之言。”

《后汉书·荀淑传》：“（荀淑）少有高行，博学而不好章句，多为俗儒所非，而州里称其知人，安帝时征拜郎中。”

---

1 参见于迎春《东汉后期经术与才艺的冲突及“鸿都门学”的意义》，《江海学刊》1997年第2期。

《后汉书·卢植传》："（卢植）少与郑玄俱事马融，能通古今学，好精研而不守章句。"

《三国志·蜀志·尹默传》："益部多贵今文而不崇章句。"

《后汉书·徐防传》："今不依章句，妄生穿凿，以遵师为非义，意说为得理。"

《三国志·魏书·邴原传》裴注记述的邴原舍郑玄而至他乡求学的事确实发人深省：

> 一冬之间，诵《孝经》、《论语》。……欲远游学，诣安丘孙崧。崧辞曰："君乡里郑君，君知之乎？"原答曰："然。"崧曰："郑君学览古今，博闻强识，钩深致远，诚学者之师模也。君乃舍之，蹑屣千里，所谓以郑为东家丘者也。君似不知而曰然者，何？"原曰："先生之说，诚可谓苦药良针矣；然犹未达仆之微趣也。人各有志，所规不同。故乃有登山而采玉者，有入海而采珠者，岂可谓登山者不知海之深，入海者不知山之高哉？君谓仆以郑为东家丘，君以仆为西家愚夫耶？"崧辞谢焉。又曰："兖豫之士，吾多所识，未有若君者，当以书相分。"原重其意，难辞之，持书而别。原心以为求师启学，志高者通，非若交游待分而成也，书何为哉？乃藏书于家而行。原旧能饮酒，自行之后，八九年间，酒不向口。单步负笈，苦身持力。至陈留则师韩子助，颍川则宗陈仲弓（寔），汝南则交范孟博（滂），涿郡则亲卢子干（植）。……归以书还孙崧，解不致书之意。后为郡所召，署功曹主簿。

郑玄在东汉后期已为一代宗师，去郑玄处求学者很多，邴原却舍之而不顾，原因是"人各有志"，可见其对郑玄一派的学风并不欣赏。而他后来所师从的却是东汉后期的"党人"阶层，陈、范、卢等皆当时名士，陈寔后谥"文范"，范滂死于党祸，卢植于朝廷不得志，但后来一直受曹操的尊敬。这些人在当时就已成为邴原这样的士子追求的典范，从侧面可反映东汉后期士人追求的人生目

标。所以后来，邴原"自反国土，原于是讲述礼乐，吟咏诗书，门徒数百，服道数十。时郑玄博学洽闻，注解典籍，故儒雅之士集焉。原亦自以高远清白，颐志澹泊，口无择言，身无择行，故英伟之士向焉"。从学术方法来说，邴原所师从的对象，他们的究学方法与郑玄有很大的不同。卢植虽与郑玄出自同门，但郑玄遍注群经，而卢植却"好研精而不守章句"，表现出不同的学术方法。邴原舍郑玄而从卢植，正说明他已厌倦传统的章句之学，希望从总体上把握古代经典所反映的思想，这一新的学术方法后来受到普遍的欢迎，足以说明当时的学风之变。

如上所述，东汉后期，部分学者从观念上就已看轻章句之学。如在杰出的学者王充眼中，陈腐而毫无创新的章句之学远不能与标新立异的撰述文章相比，所以他对西汉末的扬雄和刘向特别推崇，同时对东汉几位曾留下著作的文士也大加赞扬说：

> 东番邹伯奇、临淮袁太伯、袁文术、会稽吴君高、周长生之辈，位虽不至公卿，诚能知之囊橐，文雅之英雄也。观伯奇之《元思》，太伯之《易章句》，文术之《箴铭》，君高之《越纽录》，长生之《洞历》，刘子政、扬子云不能过也。[1]

又说：

> (通人能)精思著文，连结篇章……[2]
>
> 发胸中之思，论世俗之事，非徒讽古经、续故文也。论发胸臆，文成手中，非说经艺之人所能为也。[3]

1 《论衡注释·案书》，第1645页。
2 《论衡·超奇》，第779页。
3 《论衡·佚文》，第1177页。

故范晔盛推所谓“通人”，鄙视“说经之士”说：

> 夫书理无二，义归有宗，而硕学之徒，莫之或徙，故通人鄙其固焉。[1]

正由于时人有此观念，故能著文章者在东汉后期往往受人尊敬。

> （延笃）少从颍川唐溪典受《左氏传》，旬日能讽之，典深敬焉。又从马融受业，博通经传及百家之言，能著文章，有名京师。[2]

这一学术方法的变化发展到建安时期则成为了一种较为普遍的学风。诸葛亮所重之费祎读书时实际上也是观其大略的方法，《三国志·蜀书·费祎传》裴注引《祎别传》说：

> 祎识悟过人，每省读书记，举目暂视，已究其意旨，其速数倍于人，终亦不忘。常以朝晡听事，其间接纳宾客，饮食嬉戏，加之博弈，每尽人之欢，事亦不废。

3. 学术旨趣与士人价值观的变化

东汉中后期士人面对日趋衰败的世风，面临着恪守传统伦理还是适应世事推移的难题。自西汉中期儒学成为官方哲学后，儒家的伦理思想对社会产生了深刻影响。“修、齐、治、平”成为士人的人生道路模式，也是他们的追求目标。董仲舒的思想至少在这几方面影响和渗透到社会生活：一是忠君思想。董子关于“天子”的解释明确告诉世人帝王实际上是天的化身，帝王的意志就代表天意。所以作为统治阶层的士人为天子尽忠成为有汉一代士人长

1 《后汉书·儒林列传》，第2589页。

2 《后汉书·延笃传》，第2103页。

期恪守的行事准则。二是关于经典的阐释。董仲舒的思想体系本源于对儒典的解释,董子的《春秋繁露》为汉儒解经提供了最好的范式。他告诉人们,现实社会所需要的一切治国方略和手段都可以从经典中求得圆满的解释。三是董仲舒解释经典的权威性。董仲舒从经典中抽绎出一些被视为常理的伦理观念,"三纲"、"五常"等道德观念在董子思想体系中已经初步成形。这些都使董子的思想本身就具有了经典的意义。

有汉一代士人在其影响下形成了独有的人格形象:对经书的狂热追求;严于自律和对家族的严格约束;以通晓儒典为基础而萌发的"澄清天下之志";即使在仕途失意后,于归隐的无奈中仍对统治者有隐隐期盼。

东汉后期,面对日益衰乱的政局,刘陶上书言事,认为政局的混乱是由宦官引起的,结果遇害。临死前他说:"……恨不与伊、吕同畴,而以三仁为辈。"[1]正由于西汉士人有明确的奋斗目标和做人准则,所以他们父死子继,顽强地延续着经学传统,并以通经为荣,形成了汉代的经学世家,也出现了世代通儒的儒宗。对他们来说,经学代表着信念,代表着社会公理,代表着自身价值的实现。

然而,经学的地位还是在一步步地下降。随着社会公理受到破坏,人们的传统信念发生动摇,且士人自身的社会地位也在逐步下降。东汉中后期,经学的地位已下降到士人难以忍受的地步。面对现世伦理价值的崩溃,一部分士人提出尖锐的批评,而另一部分士人则探求一种超现实的思辨,初步出现了谈玄说理之风。这一变化同时也影响了士人人生价值目标的重新定位。

东汉中期后,不但士人对现实伦理进行严肃批评的言论屡见于笔端,如汝南郡的"月旦评",且人们谈话的水平也越来越高,内容也越来越抽象。如孔伷就是一位著名的辩士,史载:

---

1 《后汉书·刘陶传》,第1850页。

> 孔公绪能清淡高论，嘘枯吹生。[1]

虽只一句话，却将东汉后期一位能言善辩之士的形象刻画得活龙活现。“嘘枯吹生”即“说死说活”，形容这世间没有他不能说的道理。孔公绪谈论的内容由于史载的缺乏，我们已无从知晓，但既能“清谈高论”，必非儒士之寻常言，不是抗声于时弊，就是玄远之言。

这一学术旨趣的转变，昭示了士人人生理想的变化。士大夫的传统理想是“修、齐、治、平”，但世无由进，故归隐山林一时谓为时尚。东汉名士中有辞官而去者，有隐居撰述者。就算不归隐，其修身标准也与传统儒士相去甚远，失去传统儒士的风范。名儒马融便是一例。史载：

> 融才高博洽，为世通儒，教养诸生，常有千数。涿郡卢植，北海郑玄，皆其徒也。善鼓琴，好吹笛，达生任性，不拘儒者之节，居宇器服，多存侈饰。常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐。[2]

可见马融除了有一身儒学知识外，就其生活起居而言，哪里还能寻找到儒家所言修身齐家的影子？此外，马融的人生观与传统儒士也有所不同。

同传亦载：融先不应大将军邓骘之召，后“融既饥困，悔而叹息，乃谓其友人曰：‘古人有言：左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为。所以然者，生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也。’故往应骘召”。在士大夫的眼中，马融已近乎“变节”，时人虽颇“讥”之，却亦能容忍。

另一名士孔融亦行为放达。

《后汉书·孔融传》说：“时年饥兵兴，操表制酒禁，融频书争

1 《三国志·魏志·武帝纪》裴注引张璠《汉纪》载郑泰言，第6页。

2 《后汉书·马融传》，第1972页。

之,多侮慢之辞。”

同传注引《孔融集》中《与操书》云:

酒之为德久矣。古先哲王,类帝禋宗,和神定人,以济万国,非酒莫以也。故天垂酒星之耀,地列酒泉之郡,人著旨酒之德。尧不千钟,无以建太平。孔非百觚,无以堪上圣。樊哙解厄鸿门,非豕肩钟酒,无以奋其怒。赵之厮养,东迎其王,非引卮酒,无以激其气。高祖非醉斩白蛇,无以畅其灵。景帝非醉幸唐姬,无以开中兴。袁盎非醇醪之力,无以脱其命。定国不酣饮一斛,无以决其法。故郦生以高阳酒徒,著功于汉;屈原不馆糟歠醨,取困于楚。由是观之,酒何负于政哉?

此处,孔融似乎将“贪杯豪饮”也说成是儒家的传统了。不仅如此,汉魏之际,仲长统的人生境界乍看是高风亮节,其实亦向往一种富比王侯的生活:

(统)常以为凡游帝王者,欲以立身扬名耳,而名不常存,人生易灭,优游偃仰,可以自娱,欲卜居清旷,以乐其志,论之曰:“使居有良田广宅,背山临流,沟池环匝,竹木周布,场圃筑前,果园树后。舟车足以代步涉之艰,使令足以息四体之役。养亲有兼珍之膳,妻孥无苦身之劳。良朋萃止,则陈酒肴以娱之;嘉时吉日,则亨羔豚以奉之。踟躇畦苑,游戏平林,濯清水,追凉风,钓游鲤,弋高鸿。讽于舞雩之下,咏归高堂之上。安神闺房,思老氏之玄虚;呼吸精和,求至人之仿佛。与达者数子,论道讲书,俯仰二仪,错综人物。弹《南风》之雅操,发清商之妙曲。消摇一世之上,睥睨天地之间。不受当时之责,永保性命之期。如是,则可以陵霄汉,出宇宙之外矣。岂羡夫入帝王之门哉!”[1]

如其所言,居有“良田广宅”,出行有舟车,劳作有役仆,餐桌有珍

1 《后汉书·仲长统传》,第 1644 页。

肴,琴棋书画钓猎无所不能,不正是一种安逸而纵情的生活吗?与传统儒士理想已相去甚远。

所以,东汉中后期士人德行的失范,从传统观念看,是对传统伦理的否定;从文化发展看,恰恰表明了一种人性的解放。

《后汉书》卷三十二《樊准传》说:"邓太后临朝,儒学陵替,准乃上疏曰:'……今学者盖少,远方尤甚。博士倚席不讲,儒者竞论浮丽,忘謇謇之忠,习諓諓之辞。'"

《后汉书》卷七十九上《儒林列传》:"本初元年,梁太后诏曰:大将军下至六百石,悉遣子就学。……自是游学增盛,至三万余生。然章句渐疏,而多以浮华相尚,儒者之风盖衰矣。"这里"浮丽"、"浮华"应皆与"章句"相对,谓离开文本,虚释文义,实际上反映了学术旨趣的变化。《后汉书》卷七十六《仇览传》载:

> (览)字季智。……览入太学。时诸生同郡符融有高名,与览比宇,宾客盈室。览常自守,不与融言。融观其容止,心独奇之,乃谓曰:"与先生同郡壤,邻房牖。今京师英雄四集,志士交结之秋,虽务经学,守之何固?"览乃正色曰:"天子修设太学,岂但使人游谈其中!"

此处符融语"虽务经学,守之何固"正反映了当时一般士人的心态,正因如此,仇览对经学的态度才显得很突出。

在通过学术正途不能有所进取的情形下,东汉后期形成了历史上少见的士人之间拉帮结伙、互相吹捧的风气。为获取名声,士人不惜委身少数"名士",借傍名人而抬高自己的身价。《后汉书》卷六十八《郭泰传》:

> 郭泰字林宗,太原界休人也。家世贫贱。早孤,母欲使给事县廷。林宗曰:"大丈夫焉能处斗筲之役乎?"遂辞。就成皋屈伯彦学,三年业毕,博通坟籍。善谈论,美音制。乃游于洛阳。始见河南尹李膺,膺大奇

之，遂相友善，于是名震京师。后归乡里，衣冠诸儒送至河上，车数千两。林宗唯与李膺同舟而济，众宾望之，以为神仙焉。

郭泰家世贫贱，本为一介穷书生，却有远大志向，其“游于洛阳”的目的就是为了获得名人的赏识，后果然如愿，得李膺的召见，因此“名震京师”。他在名士圈内获得地位后，“善人伦(品评人物)”，但“不为危言核论”，更是比遭到禁锢的“党人”高明。

如果不走傍名人的路，则根本无法成名，下场很惨。《后汉书》卷六十八《符融传》：

时汉中晋文经、梁国黄子艾，并恃其才智，炫耀上京，卧托养疾，无所通接。洛中士大夫好事者，承其声名，坐门问疾，犹不得见。三公所辟召者，辄以询访之，随所臧否，以为与夺。融察其非真，乃到太学，并见李膺曰：“二子行业无闻，以豪杰自置，遂使公卿问疾，王臣坐门。融恐其小道破义，空誉违实，特宜察焉。”膺然之。二人自是名论渐衰，宾徒稍省，旬日之间，惭叹逃去。后果为轻薄子，并以罪废弃。

这一事件初看起来是两个无真才实学的人在京师招摇撞骗，实际上是两个无名士人企图通过手段获取名声，却没有先与当地士人领袖沟通，结果失败。反过来，如果此二人先结交李膺，得到李膺的品语，则二人的处境又会另当别论。李膺不仅是朝廷官员，在某种意义上也是士林学阀。

早在桓帝之时就有一士人刘梁注意到东汉后期与日俱增的朋党风气，曾写过有关文章论及。史载：

刘梁字曼山，一名岑，东平宁阳人也。梁宗室子孙，而少孤贫，卖书于市以自资。常疾世多利交，以邪曲相党，乃著《破群论》。时之览者，

> 以为"仲尼作《春秋》,乱臣知惧,今此论之作,俗士岂不愧心"。其文不存。又著《辩和同之论》。……桓帝时,举孝廉,除北新城长。……乃更大作讲舍,延聚生徒数百人,朝夕自往劝诫,身执经卷,试策殿最,儒化大行。[1]

从刘梁的言行看,他不属于"党人"一派,并且似乎还为延续和恢复儒家经学传统作过一些努力,所以他对"党人"的看法应当代表当时一般士人的意见。

士人在赞扬他人时常言过其实,虽蔡邕这一大名士也不能脱俗,试看他推荐边让之辞:

> 窃见令史陈留边让,天授逸才,聪明贤智。……初涉诸经,见本知义,授者不能对其问,章句不能逮其意。心通性达,口辩辞长。非礼不动,非法不言。若处狐疑之论,定嫌审之分,经典交至,捡括参合,众夫寂焉,莫之能夺也。使让生在唐、虞,则元、凯之次,运值仲尼,则颜、冉之亚,岂徒俗之凡偶近器而已者哉![2]

东汉后期还有一个值得注意的现象,即与日俱增的游侠风气和个人英雄意识。已有多位学者注意到东汉后期的侠风问题。有学者说:"东汉虽号称无侠(指《后汉书》中已不列游侠传),但作为一种悠久的积淀形式,又不会遽尔消亡。表层的侠隐退后,产生了侠的边缘形式和转化形式,并且以这些方式使侠作为一种文化因素继续在社会上发生作用。"[3]这里,已经注意到东汉后期的侠不同于前史记载的侠是对的,但学者们没有注意到,东汉后期的党人

1 《后汉书·文苑列传·刘梁传》,第2635页。

2 《后汉书·文苑列传·边让传》,第2646页。

3 韩云波:《论东汉和三国时期的游侠》,《西南师范大学学报》(哲社版)1995年第2期。

表现出来的实际上也是一种“侠气”,以死节为高,以能抨击时弊为荣,以重道义,能为朋友出力为美谈,这些都是对统治不利的因素,所以党人遭到东汉政府的镇压,就不能单纯归之于宦官。

东汉末年,士人的“私谥”和立碑刻颂也反映出士人与日俱增的自我褒扬意识。如:

《后汉书》卷三十上《杨厚列传》注引《益部耆旧传》:“(杨)统字仲通。曾祖父仲续举河东方正,拜祁令,甚有德惠,人为立祠。乐益部风俗,因留家新都,代修儒学,以《夏侯尚书》相传。”

《后汉书》卷三十七《桓荣列传》:“(桓)典字公雅,复传其家业,以《尚书》教授颍川,门徒数百人。举孝廉为郎。居无几,会国相王吉以罪被诛,故人亲戚莫敢至者。典独弃官收敛归葬,服丧三年,负土成坟,为立祠堂,尽礼而去。”

《后汉书》卷六十二《荀淑传》:荀淑去世后,“李膺时为尚书,自表师丧,二县皆为立祠”。

士人的自我褒扬在张扬个性的同时,对传统秩序产生了很大冲击,也使学术朝着个性化的方向进一步发展。

第三节 学术环境的变迁与学术的转型

建安时期,社会动荡,学人流动加快。由于中原地区遭受战乱,包括学者在内的大量人口向相对安定的地区迁移,造成了学术中心的转移。

就经学而言,刘表统治时期的荆州一度成为全国最重要的学术中心。所谓“荆州学”的核心人物是刘表。《刘表传》注引《英雄记》曰:“州界群寇既尽,表乃开立学官,博求儒士,使綦毋闿、宋忠等撰《五经章句》,谓之《后定》。”[1]这是关于刘表振兴学术的简

1 《三国志·魏志·刘表传》注引《英雄记》,第212页。

要叙述。当时,聚集在荆州的学术名家为数众多。

《后汉书·儒林列传·颍容传》:

> 颍容字子严,陈国长平人也。博学多通,善《春秋左氏》,师事太尉杨赐。郡举孝廉,州辟,公车征,皆不就。初平中,避乱荆州,聚徒千余人。刘表以为武陵太守,不肯起。著《春秋左氏条例》五万余言,建安中卒。

《三国志·魏书·王粲传》:

> 献帝西迁,粲徙长安,左中郎将蔡邕见而奇之。时邕才学显著,贵重朝廷,常车骑填巷,宾客盈坐。闻粲在门,倒屣迎之。……年十七,司徒辟,诏除黄门侍郎,以西京扰乱,皆不就,乃之荆州依刘表。表以粲貌寝而体弱通侻,不甚重也。……士之避乱荆州者,皆海内之俊杰也。

如果没有中原地区的战乱,学养深厚的士大夫不可能大量涌向荆州。荆州对于中原地区的士大夫具有强大吸引力,有多种原因。首先,掌管荆州的刘表是宗室贵胄,且精通儒学。其次,荆州相对安定而且富庶。第三,从洛阳到荆州的交通相对便利。

交州学术中心的形成,与交州太守士燮有关。《三国志·吴志·士燮传》:

> 士燮字威彦,苍梧广信人也。其先本鲁国汶阳人,至王莽之乱,避地交州。……少游学京师,事颍川刘子奇,治《左氏春秋》。察孝廉,补尚书郎,公事免官。……迁交阯太守。
>
> 燮体器宽厚,谦虚下士,中国士人往依避难者以百数。耽玩《春秋》,为之注解。陈国袁徽与尚书令荀彧书曰:"交阯士府君既学问优博,又达于从政,处大乱之中,保全一郡,二十余年疆场无事,民不失业,

羁旅之徒，皆蒙其庆，虽窦融保河西，曷以加之？官事小阕，辄玩习书传，《春秋左氏传》尤简练精微，吾数以咨问传中诸疑，皆有师说，意思甚密。又《尚书》兼通古今，大义详备。闻京师古今之学，是非忿争，今欲条《左氏》、《尚书》长义上之。”其见称如此。

交州地处南土，远离战乱。中州士大夫投身南荒，虽然交通不便，但安全系数却更大。再加上士燮自身就是一位名学者，本来就有结交学者的声誉，所以在他任太守期间，许多学者都来到交州境内，使这里俨然成为汉末纷乱中颇为出名的学术中心。时投奔士燮的学人有：

许靖“字文休，汝南平舆人。少与从弟劭俱知名，并有人伦臧否之称”。后仕蜀为司徒，“靖虽年逾七十，爱乐人物，诱纳后进，清谈不倦。丞相诸葛亮皆为之拜”[1]。

袁徽：陈国人，曾写信给汉尚书令荀彧推荐士燮的学术。从其语言看，他自身也是一位经学学者。

刘熙：字成国，北海人。博览多识，名重一时，荐辟不就，避地交州，人谓之征士。往来苍梧南海，客授生徒，中州人士避难交州者，多从游焉。生徒多至数百人，建安末卒。作《释名》八卷，以同声相偕推论称名辨物之意，中间颇伤于穿凿，然可因以考见古音。又去古未远，亦可因以推求古人制度之遗。[2]

许慈：字仁笃，“南阳人也。师事刘熙，善郑氏学，治《易》、《尚书》、《三礼》、《毛诗》、《论语》。建安中，与许靖等俱自交州入蜀。时又有魏郡胡潜，字公兴，不知其所以在益土。潜虽学不沾洽，然卓荦强识，祖宗制度之仪，丧纪五服之数，皆指掌画地，举手可采。先主定蜀，承丧乱历纪，学业衰废，乃鸠合典籍，沙汰众学，慈、潜并为学士，与孟光、来敏等典掌旧文。值庶事草创，动多疑议，慈、潜

1 《三国志·蜀志·许靖传》，第963、967页。

2 刘汝霖：《汉晋学术编年》卷六，中华书局，1987年12月第1版，第7页。

更相克伐，谤讟忿争，形于声色；书籍有无，不相通借，时寻楚挞，以相震挠。其矜己妒彼，乃至于此。先主愍其若斯，群僚大会，使倡家假为二子之容，效其讼阋之状，酒酣乐作，以为嬉戏，初以辞义相难，终以刀杖相屈，用感切之。潜先没，慈后主世稍迁至大长秋，卒。子勋传其业，复为博士”。[1]

薛综：字敬文，沛郡竹邑人，少依族人，避地交州，从刘熙学。[2]

程秉：字德枢，汝南南顿人，逮事郑玄，避乱交州。与刘熙考论大义，遂博通五经。士燮命为长史。[3]

陈祗："字奉宗，汝南人，许靖兄外孙也。少孤，长于靖家。弱冠知名，稍迁至选曹郎，矜严有威容。多技艺，挟数术，费祎甚异之……"[4]

辽东地区的学术活动也比较活跃。《三国志·魏志·国渊传》："国渊字子尼，乐安盖人也。师事郑玄。后与邴原、管宁等避乱辽东。"裴注引《玄别传》曰："渊始未知名，玄称之曰：'国子尼，美才也，吾观其人，必为国器。'"又引《魏书》曰："渊笃学好古，在辽东，常讲学于山岩，士人多推慕之，由此知名。"

需要注意的是，汉末大乱中，士人避乱于相对安定之地，继续从事经学，只不过是相对于战乱地区的经学不兴略显突出而已，在局部地区形成的学风也是汉代经学风气在混乱状态下的延续，因此对荆州学和交州学等不宜评价过高。

社会的剧烈变迁，不但支配着学者的流向，也深刻地影响了学术思潮的变异。

1 《三国志·蜀志·许慈传》，第1022–1023页。
2 《三国志·吴志·薛综传》，第1250页。
3 《三国志·吴志·程秉传》，第1248页。
4 《三国志·蜀志·陈祗传》，第987页。

一、学术的务实性

汉末党人的纷嚣因黄巾起义的爆发而暂归沉寂，在镇压起义的过程中，党人可谓不遗余力。黄巾起义被镇压后，党人与宦官的矛盾更显突出，素有声望的士人陈蕃与窦武密谋诛杀宦官未成，反被宦官杀害，大将军何进也被宦官诛杀。奉何进密诏前来的一介武夫董卓挥兵进京，废少帝刘辩，另立汉献帝，袁绍与曹操等相继逃往东方，掀起讨董战争，汉政权自此已名存实亡。分裂局面的出现，使东汉后期业已衰退的经学传统更加衰败。学术重心朝社会政治与权谋术方向发展。

早在东汉后期，权谋术便已受到重视。一部分士人已敏锐地感觉到东汉政权大厦将倾，故对权谋术表现出更多的关注。

汉末时谋士就已非常活跃，史载徐淑"善诵《太公六韬》，交接英雄，常有壮志。"[1]中平元年，皇甫嵩破黄巾军后，谋士阎忠曾劝说皇甫嵩乘机起事，认为历史上"韩信不忍一餐之遇，而弃三分之业"，是"机失而谋乖也"[2]，阎忠俨然就是当年劝韩信三分天下而有其一的蒯通。另一谋士张玄亦于中平二年劝说当时以车骑将军身份出征凉州的张温，要他趁"总天下威重，握六师之要"之机，"引兵还屯都亭，以次翦除中官，解天下之倒悬，报海内之怨毒，然后显用隐逸忠正之士……"[3]

建安年间，是谋士辈出的时代，袁绍集团中有沮授、田丰；曹操集团中有荀彧、许攸；刘备集团有诸葛亮、徐庶、庞统、法正；孙吴集团有鲁肃、周瑜、诸葛瑾等。他们各奋其智，为其主出谋划策，对时局的分析有时十分精到，如沮授（官渡之战前任袁绍军中奋武将军，战中为曹操所擒，被杀）就曾为袁绍描绘过"挟天子而令诸

1 《后汉书·左雄传》注引谢承《后汉书》，第 2020 页。

2 《后汉书·皇甫嵩传》，第 2303 页。

3 《后汉书·张玄传》，第 1244 页。

侯”的政治蓝图，劝说袁绍“拥百里之众，迎大驾于长安，复宗庙于洛邑，号令天下，以讨未服”，认为若袁绍能做到此，则“以此争锋，谁敢御之？比及数年，此功不难”。[1]他在《说袁绍迎天子都邺》的奏章中也说：“今州城粗定，兵强士附，西迎大驾，即宫邺都。挟天子而令诸侯，畜士马以讨不庭，谁能御之？”[2]可惜袁绍不及时加以采用。待曹操抢占先机，将汉献帝迎至许都后，袁绍挥军南下，企图一举消灭曹操势力，沮授又及时地劝阻袁绍不要贸然出兵，他认为凡战争都必须师出有名，“救乱诛暴，谓之义兵”，反之则“恃众凭强，谓之骄兵”。他同时还认为，决定战争胜负的重要因素是出兵是否符合道义，时袁绍虽已灭公孙瓒，但曹操迎天子，安宫许都，情况已有变化，“曹氏法令既行，士卒精练，非公孙瓒坐受围者也”。所以他说袁绍此次出师是“弃万全之术，而兴无名之兵”，以“窃为公惧之”之语委婉地预言了战争的结局[3]，可惜不但不能阻止袁绍，还赔上了自己的性命。袁绍的另一重要谋士田丰（东汉灵帝时任侍御史，后为袁绍别驾，因谏忤指被下狱，官渡之战失败后被袁绍所杀），亦曾对时局作出与沮授相近的结论。先是田丰认为，曹操迎汉献帝都许，是“与公（袁绍）争天下者”，但其立足未稳，尚须向东对付刘备，因此建议袁绍乘“操今东击刘备，兵连未可卒解”，曹操后方空虚之际，举兵攻许，“可一往而定”[4]。后来，曹操已破刘备，袁绍贻误了战机，此时再举兵攻许，显然缺少了必胜的把握，田丰又极力劝阻袁绍出兵说：“曹操既破刘备，则许下非复空虚。且操善用兵，变化无方，众虽少，未可轻也。今不如久持之。将军据山河之固，拥四州之众，外结英雄，内修农战，然后简其精锐，分为奇兵，乘虚迭出，以扰河南，救右则击其左，救左则击其右，使敌疲

1《后汉书·袁绍传》，第2379页。

2《后汉书·袁绍传》，第2382页。

3《三国志·魏志·袁绍传》注引《献帝传》，第196页。

4《后汉书·袁绍传》，第2392页。

于奔命，人不得安业，我未劳而彼已困，不及三年，可坐剋也。今释庙胜之策而决成败于一战，若不如志，悔无及也。”[1]假如田丰此番言论不是后人杜撰，则在当时确是远见。

建安间，士人重视权谋术常溢于言表。许靖于建安十七年评曹操立汉献帝诸子为王之事时曾援引老子之语说：“靖闻之曰：‘将欲歙之，必姑张之；将欲夺之，必姑与之。其孟德之谓乎！’”[2]此言不但反映出许靖自身对老子以退为进之术的理解，而且还指出了曹操的行为是对老子术的利用。

庞统对顾邵说：“陶冶世俗，甄综人物，吾不及卿。论帝王之秘策，揽倚伏之要最，吾似有一日之长。邵安其言而亲之。”[3]似颇自得。

《三国志》卷十四《魏书·郭嘉传》：“先是时，颍川戏志才，筹画士也。太祖甚器之。早卒。太祖与彧书曰：‘自志才亡后，莫可与计事者。汝、颍固多奇士，谁可以继之？’彧荐嘉。召见，论天下事……表为司空军祭酒。”

重权谋术的突出表现是建安年间浓厚的史学风气中出现了强烈的重“权谋”指向。

荀悦删节《汉书》作《汉纪》的目的也是为统治者快速阅读史籍提供方便。

司马懿之父司马防“雅好《汉书》名臣列传，所讽诵者数十万言”[4]。

孟光“博物识古，无书不览，尤锐意三史，长于汉家旧典”，且曾对蜀储君刘禅热衷于读经书大不以为然，说“此储君读书，宁当效吾等竭力博识以待访问，如博士探策讲试以求爵位邪！当务其

1 《后汉书·袁绍传》，第 2392 页。
2 《后汉书·献帝纪》注引《山阳公载记》，第 386 页。
3 《三国志·蜀志·庞统传》注引《吴录》，第 954 页。
4 《三国志·魏志·司马朗传》注引司马彪《序传》，第 466 页。

急者。”[1]

吴王孙权“博览书传历史”，“少时历《诗》、《书》、《礼记》、《左传》、《国语》，惟不读《易》。至统事以来，省三史、诸家兵书，自以为大有所益”，不仅要劝其将军吕蒙读书，而且要其长子孙登“读汉书，习知近代之事”。[2]

吴国留瓒亦“好读兵书及三史”[3]。

《三国志·吴书·吴主传》注引《吴书》曰：“珩字仲山，吴郡人，少综经艺，尤善《春秋》内、外传。权以珩有智谋，能专对，乃使至魏。……珩还言曰：‘……臣闻兵家旧论，不恃敌之不我犯，恃我之不可犯，今为朝廷虑之。且当省息他役，惟务农桑以广军资；修缮舟车，增作战具，令皆兼盈；抚养兵民，使各得其所；揽延英俊，奖励将士，则天下可图矣。’以奉使有称，封永安乡侯，官至少府。”

三国时重权谋的思想，体现最为典型的是蜀地宿儒孟光之论：

孟光字孝裕，河南洛阳人，汉太尉孟郁之族。灵帝末为讲部吏。献帝迁都长安，遂逃入蜀，刘焉父子待以客礼。博物识古，无书不览，尤锐意三史，长于汉家旧典，好《公羊春秋》而讥呵《左氏》，每与来敏争此二义，光常譊譊讙呼。先主定益州……与许慈等并掌制度。

后进文士秘书郎郤正数从光谘访，光问正太子所习读并其情性好尚，正答曰：“奉亲虔恭，夙夜匪懈，有古世子之风；接待群僚，举动出于仁恕。”光曰：“如君所道，皆家户所有耳；吾今所问，欲知其权略智调何如也。”正曰：“世子之道，在于承志竭欢，既不得妄有所施为，且智调藏于胸怀，权略应时而发，此之有无，焉可豫设也？”光解正慎宜，不为放谈，乃曰：“吾好直言，无所回避，每弹射利病，为世人所讥嫌，(疑)省君

1 《三国志·蜀志·孟光传》，第1023页。

2 《三国志·吴志·吕蒙传》注引《江表传》，第1274–1275页。

3 《三国志·吴志·孙峻传》注引《吴录》，第1444页。

意亦不甚好吾言，然语有次。今天下未定，智意为先，智意虽有自然，然亦可力强致也。此储君读书，宁当效吾等竭力博识以待访问，如博士探策讲试以求爵位邪！当务其急者。"正深谓光言为然。后光坐事免官，年九十余卒。[1]

孟光一语切中要害，认为其时天下应当"以智意为先"，实际上就是要求重视权谋术。这一风气延至魏初，魏文帝曾要桓范、王象等撰集《皇览》。桓范"尝抄撮《汉书》中诸杂事，以自意斟酌之，名曰《世要论》"，目的也是为统治者重建秩序提供借鉴。

学术辩论风气也更加盛行。在经学学术一统天下的时期，学术受政治氛围控制，汉儒解经多不出"家法"或"师法"，即使在研究中偶有所得，亦只是字句上的得失，而疏于义理方面的建树。而建安时期的学者则往往以自我为中心，借古人作品的形式来阐发自己的思想。这种方法容易有创新，有创新也就会产生争辩。三国建安时期的辩论涉及面广，思辩富有深度，有"甲、乙疑论"，"仁孝之辩"，对周成、汉昭等古代帝王的的评论，关于肉刑、分封等古代制度的辩论，才性之争等。发展至魏晋之际，最终出现了以对宇宙本体作重新思考为特征的玄学。如《后汉书·延笃传》载：

（延笃）字叔坚，南阳犨人也。少从颍川唐溪典受《左氏传》，旬日能讽之。……与朱穆、边韶共著作东观。……又徙京兆尹。……时人或疑仁孝前后之证，笃乃论之曰："……夫人二致同源，总率百行，非复铢两轻重，必定前后之数也。而如欲分其大较，体而名之，则孝在事亲，仁施品物。施物则功济于时，事亲则德归于己。于己则事寡，济时则功多。推此以言，仁则远矣。然物有出微而著，事有由隐而章。近取诸身，则耳有听受之用，目有察见之明，足有致远之劳，手有饰卫之功，功虽显外，本之者心也。远取诸物，则草木之生，始于萌芽，终于弥蔓，枝叶扶疏，荣

1 《三国志·蜀志·孟光传》，第1023–1024页。

华纷缛，末虽繁蔚，致之者根也。夫仁人之有孝，犹四体之有心腹，枝叶之有本根也。……故曰：……君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本与！然体大难备，物性好偏，故所施不同，事少两兼者也。如必对其优劣，则仁以枝叶扶疏为大，孝以心体本根为先，可无讼也。或谓先孝后仁，非仲尼序回、参之意。盖以为仁孝同质而生，纯体之者，则互以为称，虞舜、颜回是也。若偏而体之，则各有其目，公刘、曾参是也。夫曾、闵以孝悌为至德，管仲以九合为仁功，未有论德不先回、参，考功不大夷吾。以此而言，各从其称者也。"

延笃之论仁孝的关系，实际上论及了个人与社会的关系。从总体上看，建安学术论辩的核心问题是如何以学术经邦济世，详见后论。

二、重事功、抑浮华的政策对学术之影响

战国时期，商鞅在秦国采取"利由一孔"的政策。他认为，只有发展农业和奖励军功才是国家迅速走向富强的关键。他在《商君书》中多次表达了这一思想，认为通常人们所说的"诗、书、礼、乐、仁、廉、辩、慧、善、修"等都是"国之贼"，这些人都不可以予之富贵，只有一心一意地致力于本业和在前线英勇杀敌者才应当受到国家的重视。法家的重功臣、去浮华的思想为三国统治者所继承。

东汉末年，由于战乱连绵，疾疫流行，人口锐减，民不聊生。因此，当时统治者都比较重视事功。在发展农业生产方面，曹操推行了屯田制，有效地解决了军粮来源问题。此外，为保证兵源和农业劳动人口的稳定性，曹操一方面依靠行政力量尽量把周边民众迁徙到本集团统治区域之中，另一方面推行"士籍"制度，该制度要

求行伍出身的家庭世代为兵，而屯田客出身的家庭则世代为农。

在公私贫乏的严峻形势下，统治者大力提倡一种俭约的生活作风。《魏志·武帝纪》注引《魏书》说，曹操"雅性节俭，不好华丽"。他自述："吾衣被皆十余岁也，岁岁解浣补纳之耳。"[1]帏帐屏风，也是"坏则补纳"，其意"当令君臣上下悉共见"[2]。他提倡勤俭朴素的生活作风，固然是形势所迫，在思想观念上则是受法家的启迪。

法家思想对魏、蜀、吴统治者都产生了不同程度的影响。曹操杀浮华之士，孙吴则推行"世袭领兵制"，保证了世家大族对军队的控制权，同时也使国家拥有了相对稳定的武装力量。一次，蒋琬因醉酒误事，刘备很生气，诸葛亮就对刘备说："蒋琬，社稷之器，非百里之才也。其为政以安民为本，不以修饰为先，愿主公重加察之。"正因为诸葛亮的请求，蒋琬才没有受惩，可见诸葛亮用人，看重的是务实的精神，而不是表面的虚饰。

重事功、抑浮华的政策来源于当时的政治形势，表现为对传统文化资源的选择。这种政策实施的文化效应，在学术领域造成了视野弘通、注重实用的新风。

三、学术方法和新观念的进一步发展

建安经学明显不同于东汉时期的章句之学，经学上的今、古文的界限愈加模糊，时人对通晓世事人情的需求远甚于无创新的章句。故继东汉中后期开始，"观其大略"、博览群书成为普遍的学习方法，这一学术方法在建安年间已成流行之势，从一定意义上说，文学作品的大量出现也正基于学术观念和方法的变化，因为从事文学创作要远比对经典展开逐字逐句的研究要省时得多。

1 《太平御览》卷八百一十九。

2 《北堂书抄》卷一百三十二。

曹操曾于“春夏习读书传”，就其对文学的贡献和治国实践来说，足见其学养深厚。但他并未留下什么经学研究著作，而是将他对古代作品的理解融入治国方针和文学创作之中。他对古代典籍的理解可谓真正实现了融会贯通。

吴国使臣赵咨亦曾对魏文帝说，孙权“博览书传历史，藉采奇异，不效诸生寻摘章句”。刘备亦要求诸葛亮为储君准备大批对治世有用的书籍，以备刘禅博览之用。

除三国之主外，普通士人的学风也可见变化。《三国志·魏书·仓慈传》注引《魏略》曰：

> 令狐邵字孔叔。……出为弘农太守。……是时，郡无知经者，乃历问诸吏，有欲远行就师，辄假遣，令诣河东就乐详学经，粗明乃还……

这条史料至少透露出两点信息：其一是令狐邵所在之弘农郡竟“无知经者”，而弘农郡在汉代也是一大郡，可见汉代的经学教育在一些边郡实际上已处于瘫痪状态。其二，令狐邵追求的是一种经学的普及性教育，选送人去进行经学知识培训，只需“粗明”，无需精研。又颍川人韩融：

> 博学，不为章句，皆究通其义，屡征聘皆不起。晚乃拜河南尹，为鸿胪太仆卿，年七十余，弟兄同居，闺庭怡怡，至于没齿也。[1]

不仅地方官将经学看成是一种道德教育的方法，时人读书亦多从知识的角度去了解经学，缺乏精研的氛围。史载应玚读书“五行俱下”[2]，任嘏“三年中诵五经”[3]。《诸葛亮传》注引《魏略》曰：

1 刘汝霖：《汉晋学术编年》卷六，第11页。

2 《三国志·魏志·应玚传》注引华峤《后汉书》，第601页。

3 《三国志·魏志·王昶传》注引《任嘏别传》，第748页。

"亮在荆州,以建安初与颍川石广元、徐元直、汝南孟公威等俱游学,三人务于精熟,而亮独观其大略。"[1]郤正对"司马、王、扬、班、傅、张、蔡之俦遗文篇赋,及当世美书善论,益部有者,则钻凿推求,略皆寓目"[2],沈友"弱冠博学,多所贯综"[3],孙休"欲毕览百家之言",吕蒙博览群书"其所览见,旧儒不胜"[4]。上述诸人读书的目的已与传统士人有明显不同,他们追求快速阅读,以便在较短的时间内尽可能掌握较多的知识。

其时虽有博士,但在朝廷选举方面却不受重用,故历经曹操、曹丕之政的大臣高柔于明帝时上疏说:

> 臣闻遵道重学,圣人洪训;褒文崇儒,帝者明义。昔汉末陵迟,礼乐崩坏,雄战虎争,以战陈为务,遂使儒林之群,幽隐而不显。太祖初兴,愍其如此,在于拨乱之际,并使郡县立教学之官。高祖即位,遂阐其业,兴复辟雍,州立课试……然今博士皆经明行修,一国清选,而使迁除限不过长,惧非所以崇显儒术,帅厉怠惰也。……臣以为博士者,道之渊薮,六艺所宗,宜随学行优劣,待以不次之位。敦崇道教,以劝学者,于化为弘。[5]

为便于人们在较短时间内快速建立起博学的基础,对前人成果进行删削,择其精要,亦成为一时之风。刘表使綦毋闿、宋忠等撰《五经章句》,谓之《后定》,疑为五经之选本。因为刘表盘据时期并不长,短时期内就能让他们完成五经的重注工作似乎不太可能。荀悦删《汉书》而成《汉纪》,桓范在编撰《皇览》的过程中抄撮《汉

1 《三国志·蜀志·诸葛亮传》注引《魏略》,第911页。
2 《三国志·蜀志·郤正传》,第1034页。
3 《三国志·吴志·吴主传》注引《吴录》,第1117页。
4 《三国志·吴志·三嗣主传》,第1160页。
5 《三国志·魏志·高柔传》,第686页。

书》中诸杂事，编成《世要论》，此种在有限的时间内尽可能多地阅读更多书籍的方法，为建安学术的创新打下了基础。

四、学术范围的进一步扩大

由于建安学术脱离了传统的经学学术轨道，故学术活动范围扩大到当时人的知识结构所能到达的领域，除经学外，诸子学、文学是这一时期学术的重要内容。诸子学中尤其以老、庄、韩非学受重视，文学则重视探讨文学理论，重视实际的创作。

曹操曾“春夏习读书传，秋冬弋猎，以自娱乐”，[1]所读并非全是传统的经书。

袁遗“包罗载籍，管综百氏，登高能赋，睹物知名”[2]。

魏文帝“博贯古今经传诸子百家之书”[3]。

士孙瑞“少传家业，博达无所不通”[4]。

陈登“博览群籍，雅有文艺，旧典文章，莫不贯综”[5]。

乐祥“五业并授”[6]。

孙资“讲业太学，博览传记”[7]。

李典“博观群书”[8]。

邯郸淳“博学有才章，又善《苍》、《雅》、虫、篆、《许氏》字指”[9]。

曹植与邯郸淳讨论问题时所涉很广，“（植）与淳评说混元造

1 《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》，第4页。
2 《三国志·魏志·武帝纪》裴注，第7页。
3 《三国志·魏志·文帝纪》注引《魏书》，第57页。
4 《三国志·魏志·董卓传》注引《三辅决录注》，第187页。
5 《三国志·魏志·吕布传》注引《先贤行状》，第230页。
6 《三国志·魏志·杜几传》注引《魏略》，第507页。
7 《三国志·魏志·刘放传》注引《孙资别传》，第457页。
8 《三国志·魏志·李典传》注引《魏书》，第533页。
9 《三国志·魏志·王粲传》注引《魏略》，第603页。

化之端，品物区别之意，然后论羲皇以来贤圣名臣烈士优劣之差，次颂古今文章赋诔及当官政事宜所先后，又论用武行兵倚伏之势”[1]。

吴质“以才学通博为五官将及诸侯所礼爱”[2]。

卫觊“好古文、鸟篆、隶草，无所不善”[3]。

刘劭则知识渊博，“文学之士嘉其推步详密”，“文章之士爱其著论属辞”[4]。

吉茂“好书，不耻恶衣恶食，而耻一物之不知”，所读书涉及“内学及兵书”[5]。

任嘏“年十四始学，疑不再问，三年中诵五经，皆究其义，兼包群言，无不综览”[6]。

孟光“博物识古，无书不览，尤锐意三史，长于汉家旧典”[7]。

李譔“五经、诸子，无不该览，加博好技艺，算术、卜数、医药、弓弩、机械之巧，皆致思焉”[8]。

郤正“博览坟籍”，“性淡于荣利，而尤耽意文章，自司马、王、扬、班、傅、张、蔡之俦遗文篇赋，及当世美书善论，益部有者，则钻凿推术，略皆寓目”[9]。

李密“治《春秋左氏传》。博览多所通涉，机警辩捷”[10]。

沈友“弱冠博学，多所贯综，善属文辞。兼好武事，注《孙子兵

---

1 《三国志·魏志·王粲传》注引《魏略》，第 603 页。
2 《三国志·魏志·王粲传》注引《魏略》，第 607 页。
3 《三国志·魏志·卫觊传》，第 612 页。
4 《三国志·魏志·刘劭传》，第 619 页。
5 《三国志·魏志·常林传》注引《魏略·清介传》，第 660 页。
6 《三国志·魏志·王昶传》注引《任嘏别传》，第 748 页。
7 《三国志·蜀志·孟光传》，第 1023 页。
8 《三国志·蜀志·李譔传》，第 1026 页。
9 《三国志·蜀志·郤正传》，第 1034 页。
10 《三国志·蜀志·杨戏传》注引《华阳国志》，第 1078 页。

法》”[1]。

赵咨说孙权“志存经略，虽有余闲，博览书传历史，藉采奇异，不效诸生寻摘章句而已”[2]。

孙休曾“锐意于典籍，欲毕览百家之言”，且对人说“孤之涉学，群书略遍，所见不少也”[3]。

阚泽“究览群籍，兼通历数”[4]。

孙权劝吕蒙读书，要求他“宜急读《孙子》、《六韬》、《左传》、《国语》及三史”，结果，“蒙始就学，笃志不倦，其所览见，旧儒不胜”[5]。

陆绩“博学多识，星历算数无不该览”[6]。

管辂“及成人，果明《周易》，仰观、风角、占、相之道，无不精微”，且还对自己的擅长颇为自负，说“知我者稀，则我贵矣，安能断江、汉之流，为激石之清？乐与季主论道，不欲与渔父同舟，此吾志也”。年十五时，“来至官舍读书，始读《诗》、《论语》及《易》本，便开渊布笔，辞义斐然。于是黉上有远方及国内诸生四百余人，皆服其才也”。但管辂最擅长的却不是传统经义，而是望气占侯之术，琅琊太守单子春闻管辂之名，欲得一见，大会宾客百余人与管辂辩论。史载这次辩论“（管辂）唱大论之端，遂经于阴阳，文采葩流，枝叶横生，少引圣籍，多发天然。子春及众士互相攻劫，论难峰起，而辂人人答对，言皆有余。至日向暮，酒食不行。子春语众人曰：‘此年少盛有才器，听其言论，正似司马犬子游猎之赋，何其磊落雄壮，英神以茂，必能明天文地理变化之数，不徒有言也。’于是

1 《三国志 · 吴志 · 吴主传》注引《吴录》，第 1117 页。
2 《三国志 · 吴志 · 吴主传》注引《吴书》，第 1123 页。
3 《三国志 · 吴志 · 三嗣主传》，第 1160 页。
4 《三国志 · 吴志 · 阚泽传》，第 1249 页。
5 《三国志 · 吴志 · 吕蒙传》注引《江表传》，第 1274–1275 页。
6 《三国志 · 吴志 · 陆绩传》，第 1328 页。

发声徐州，号之神童”[1]。

五、汉儒师法传统的断绝

汉儒解经，遵守“师法”或“家法”。这一风气在季汉发生变化，变化原因有二：一方面，经学研究已难于创新，另一方面，汉末三国对新知识的需求有些原本就不可能有现成的师承。

唐晏曾在《两汉三国学案》中对经学的发展传承作过研究，汉末三国时期的荀悦、宋衷、刘表、徐干、陆绩、何晏、孙炎、姚信、程秉、袁准虽对《易》学有研究，但却不知出自何门何派。《尚书》学中不知门派的汉末三国人物有蔡邕、刘陶、卢植、阴庆、高诱、冯允、郑均、荀爽、程秉、王粲、虞翻、陈寿；《诗》学有宋均、冯豹、钟皓、荀爽、隗禧；《春秋》学有冯豹、荀悦、张皓、杨终、沈珩、辛缮、虞溥、张宁、赵牧、朱仓、刘陶、宋衷；《论语》学有荀爽、太氏、毛氏、周生烈、郑玄、谯周、麻达、王肃、武荣、李梵、虞翻、张昭、周燮、马续、樊安、王弼、韦昭、程秉、孙邕、郑冲、曹羲、荀颉、何晏。上述不知何门何派之人物，其实正有其自身创派之功，他们的作品在学术史上具有原创意义。

有关建安时期的思想解放过程，从考古发掘的材料中都可以得到证明。有学者曾对魏晋南北朝时期的墓葬材料进行系统研究，得出结论说：“有汉一代，直至曹魏时期的大中型墓葬非常重视墓室布局的有序性，如对称、排列、主从关系等，其中孕涵庄重、规整、严谨、稳固的意味，不知不觉之中体现了汉帝国的大一统思想。随着汉帝国的跨台，大一统思想的束缚为之一轻，墓葬于是不再成为体现这种思想的手段，也就不必遵循某种固定的程序，反而形成了相对自由的风格。其具体表现就是较大规模的墓葬既毋需拘泥于两汉的多室墓一种形式，也毋需如曹魏墓那样必在墓门之

1 《三国志·魏志·方技列传·管辂传》，第 812 页。

内开设宽大的横堂，而是单室、双室、多室皆有，单室墓的身份往往更高；墓室形状不再是非方形不可，而是可椭方可委角；墓内装饰不再是千篇一律的画像石、画像砖，而是或斗拱或角柱或灯龛，甚至砌出二重墓顶；墓室之间也不再要求固定不变的对称等。”[1]不只是汉帝国的垮台引起了这一结果，而是思想和学术的变化引起了这一现象，导致这一时期人们喜好标新立异。在墓葬方面的表现就是这时期的人们倡导薄葬，这恰恰与儒家思想的厚葬要求背道而驰。

1 韦正：《简论西晋时期的南北士族墓葬》，《东南文化》1994 年第 4 期。

第二章 建安学术与思想发展的线索

第一节 东汉至三国经学传承之谱系与学者流布

在汉末至建安的衰世氛围中，经学虽屡受挫折，但依然是官方认定的主流学术，所以统治者还时常加以提倡。桓帝时，尚书令左雄曾上书桓帝，要求“限年四十以上”，“儒者试经学，文吏试章奏”[1]。灵帝即位之初亦“颇以经学相召”，后来还让蔡邕等一批杰出学者刻成了著名的“熹平石经”。初平四年，献帝亦针对经学风气日疏的局面，“试儒生四十余人，上第赐位郎中，次太子舍人，下第罢之”[2]。正是在这种文化导向之下，经学研究从未停止过，以下简述其源流。

一、《易》学

《周易》的文字晦涩难懂，但汉人却能读得烂熟。东汉明德马皇后以一女流之辈，却“能诵《易》，好读《春秋》、《楚辞》，尤善《周官》、董仲舒书”[3]，可知在这么多喜好中，唯有《周易》是能“诵”之。东汉初年王侯亦明《易》，史载《易》学家沛献王刘辅善说《京

1 《后汉书·胡广传》，第1506页。

2 《后汉书·献帝纪》，第374页。

3 《后汉书·皇后纪·明德马皇后》，第409页。

氏易》。

《周易》不仅是一部卜筮之书，也是一部哲学典籍，但在东汉时代由于董仲舒的新儒学理论含有天人感应思想，加上其时谶纬流行，士人更多考虑的不是其哲学意义，而是用《易》来解决现实生活中的政治问题和社会问题，明《易》理往往成为士人在野议事和入朝议政必不可少的学问。所以，东汉初年，研究者趋之若鹜。

汉初明习《周易》的学者有：袁安"习《孟氏易》，平帝时举明经，为太子舍人；建武初，至成武令"[1]。张兴字君上，"习《梁丘易》以教授。建武中，举孝廉为郎，谢病去。……永平初，迁侍中祭酒。十年拜太子少傅。显宗数访问经术。既而声称著闻，弟子自远至者，著录且万人，为《梁丘》家宗。十四年，卒于官"[2]。戴凭字次仲，汝南平与人，"习《京氏易》。年十六，郡举明经，征试博士，拜郎中"。又"时南阳魏满字步牙，亦习《京氏易》，教授。永平中，至弘农太守"[3]。梁竦，"字叔敬，少习《孟氏易》，弱冠能教授"[4]。洼丹"世传《孟氏易》。……常避世教授，专志不仕，徒众数百人。建武初，为博士，稍迁，十一年，为大鸿胪。作《易通论》七篇，世号'洼君通'。丹学义研深，《易》家宗之，称为大儒。十七年，卒于官，年七十"。"时中山觟阳鸿，字孟森，亦以《孟氏易》教授，有名称，永平中为少府。"[5]范升于建武年间"习《梁丘易》、《老子》，教授后生"[6]。"杨政字子行，京兆人也。少好学，从代郡范升受《梁丘易》，善说经书。京师为之语曰：'说经铿铿杨子行。'教授数百人。"[7]王景"少学《易》，遂广窥众书，又好天文术数之事，沈深多伎艺。

1 《后汉书・袁安传》，第 1517 页。
2 《后汉书・儒林列传・张兴传》，第 2552 页。
3 《后汉书・儒林列传・戴凭传》，第 2553 页。
4 《后汉书・梁统传》，第 1170 页。
5 《后汉书・儒林列传・洼丹传》，第 2551 页。
6 《后汉书・范升传》，第 1226 页。
7 《后汉书・儒林列传・杨政传》，第 2551-2552 页。

辟司空伏恭府。时有荐景能理水者,显宗诏与将作谒者王吴共修作浚仪渠"[1]。东汉中后期,也还有为数众多的学者明习《周易》:袁敞,字叔平,袁安之子,"少传《易经》教授,以父任为太子舍人。和帝时,历位将军、大夫、侍中……"[2]活跃于安帝时期的方士唐檀,"少游太学,习《京氏易》、《韩诗》、《颜氏春秋》,尤好灾异星占,后还乡里教授,常百余人"[3]。郎宗"字仲绥,学《京氏易》,善风角、星筭、六日七分,能望气占候吉凶,常卖卜自奉。安帝征之,对策为诸儒表,后拜吴令。时卒有暴风,宗占知京师当有大火,记识时日,遣人参候,果如其言。诸公闻而表上,以博士征之。宗耻以占验见知,闻征书到,夜悬印绶于县廷而遁去,遂终身不仕"[4]。崔瑗"明天官、历数、京房《易传》、六日七分。诸儒宗之。与扶风马融、南阳张衡特相友好"[5]。周燮"十岁就学,能通《诗》、《论》;及长,专精《礼》、《易》"[6]。杨秉(杨震子)"少传父业,兼明《京氏易》,博通书传,常隐居教授"[7]。马融作《周易注》,皇甫规"以《诗》、《易》教授,门徒三百余人,积十四年"[8]。值得注意的是,东汉杰出的科学家张衡亦曾想"继孔子《易》说《彖》、《象》残缺者,竟不能就"[9]。顺帝时樊英"著《易章句》,世名'樊氏学',以图纬教授",颍川陈寔都曾是他的弟子[10]。

汉末建安时,易学家也大有人在。有荀爽著《易传》。郑玄少

1 《后汉书·循吏列传·王景传》,第 2464 页。
2 《后汉书·袁安传》,第 1524 页。
3 《后汉书·方术列传下·唐檀传》,第 2729 页。
4 《后汉书·郎觊传》,第 1053 页
5 《后汉书·崔瑗传》,第 1722 页
6 《后汉书·周燮传》,第 1742 页
7 《后汉书·杨震传》,第 1769 页。
8 《后汉书·皇甫规传》,第 2132 页。
9 《后汉书·张衡传》,第 1939 页。
10 《后汉书·方术列传·樊英传》,第 2724 页。

时，始通《京氏易》，后注《周易》。任安“受《孟氏易》”。蜀国有许慈治《易》[1]，李譔著古文《易》、《太玄旨归》[2]，程秉著《周易摘》[3]。徵崇“字子和，治《易》、《春秋左氏传》，兼善内术。本姓李，遭乱更姓，遂隐于会稽。躬耕以求其志。好尚者从学，所教不过数人辄止，欲令其业必有成也。所交结如丞相步骘等，咸亲焉。严畯荐崇行足以厉俗，学足以为师。初见太子登，以疾赐不拜。东宫官僚皆从谘询。太子数访以异闻。年七十而卒”[4]。虞翻《易经注》[5]，陆绩注《易》释《玄》[6]。

汉末建安的《易》学研究有两大显著特征，一是江东《易》学异军突起，研究《易》学的学者以吴地居多。二是《费氏易》后来居上，其受欢迎的程度超过了曾居于主流地位的《京氏易》，郑玄、荀爽皆为《费氏易》的承传者[7]。

此外值得注意的是，在部分士人看来，《易》学只是他们从政的辅助手段。如前所说郎宗，因略施小术，占卜有验，安帝以博士征之，但他却“耻以占验见知，闻征书到，夜悬印绶于县廷而遁去，遂终身不仕”。但汉末建安时，由于军阀割据局面的存在，天下前途未卜，这一情形反而使《易》学的占验功能重又受到重视。《三国志·魏书·方技传·管辂》注引《辂别传》曰：

> 利漕民郭恩，字义博，有才学，善《周易》、《春秋》，又能仰观。辂就

1 《三国志·蜀志·许慈传》，第1022页。

2 《三国志·蜀志·李譔传》，第1027页。

3 《三国志·吴志·程秉传》，第1248页。

4 《三国志·吴志·程秉传》注引《吴录》，第1249页。

5 《三国志·吴志·虞翻传》，第1322页。

6 《三国志·吴志·陆绩传》，第1328–1329页。

7 《后汉书·儒林列传·孙期传》，第2554页：“建武中，范升传《孟氏易》，以授杨政，而陈元、郑众皆传《费氏易》，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作《易注》，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏衰矣。”

义博读《易》,数十日中,意便开发,言难逾师。

鲍子春为列人令,有明思才理,与辂相见……子春自言:"吾少好谭《易》,又喜分蓍,可谓盲者欲视白黑,聋者欲听清浊,苦而无功也。听君语后,自视体中,真为愦愦者也。"

基与辂共论《易》,数日中,大以为喜乐。

王基曾跟随管辂学《易》,但却不能领会,"于是藏《周易》,绝思虑,不复学卜筮之事"。可见卜筮作为一种神秘思维,要掌握它亦有一定难度。管辂弟弟管辰曾想向管辂学习占卜术,管辂说:"卿不可教耳。夫卜非至精其道,不能见其数,非至妙不能,《孝经》、《诗》、《论》足以为三公,无用知之也。"

事实上,管辂之易学研究也正是远远脱离了传统的章句训释之学,而是掌握了《易》表达事理的方式,并在实际中加以应用。如:

辂为何晏所请,果共论《易》九事,九事皆明。晏曰:"君论阴阳,此世无双。"时邓飏与晏共坐,飏言:"君见谓善《易》,而语初不及《易》中辞义,何故也?"辂寻声答之曰:"夫善《易》者不论《易》也。"晏含笑而赞之"可谓要言不烦也"。[1]

所谓"善《易》者不论《易》也",正是对《易》理的一种高度抽象。据《管辂传》载,其时与管辂谈《易》者还有:钟毓、裴徽、刘邠(当时也在注《易》),反映出当时人对世事不定和人生沉浮的密切关注,在传统章句之解不能满足其探索需求时,很自然地采取一种超自然、超社会的方式,这是《易》学的占验功能在汉末建安时期重又受重视的内在原因。

1 上所引管辂之文皆见《三国志·魏书·方技传·管辂传》,第812、813、814、821、827页。

二、《尚书》学

《尚书》学在东汉立国伊始就备受重视。光武帝于王莽时，为太学诸生，曾受《尚书》，"略通大义"（《后汉书·光武帝纪》）。明帝十九岁立为太子，师从博士桓荣，"学通《尚书》"。桓荣因此被赐爵关内侯。章帝在位时，在贾逵等劝说下，为"扶微学，广异义"而令诸儒选高才生研习古文经，《古文尚书》亦在其中（见帝纪）。和帝时"诏选三署郎及吏人能通《古文尚书》、《毛诗》、《穀梁春秋》各一人"（见帝纪）。灵帝"诏公卿举能通《古文尚书》、《毛诗》、《左氏》、《穀梁春秋》各一人，悉除议郎"（见帝纪）。诸帝不仅要求臣下研习《尚书》，皇帝自己还亲自进行学术研究，显宗曾"自制《五家要说章句》，令（桓）郁校定于宣明殿"（《后汉书》卷三十七《桓荣列传》），而且让下臣在其面前进行学术争辩，"使尚书令王鲔与（张）酺相难"，皇帝于观战之中"甚欣悦"[1]。

在官方提倡下，《尚书》学在东汉亦传承不绝。明帝时有大儒桓荣，显宗时丁鸿"年十三，从桓荣受《欧阳尚书》，三年而明章句，善论难，为都讲，遂笃志精锐，布衣荷担，不远千里"[2]。刘宽"少学《欧阳尚书》、《京氏易》，尤明《韩诗外传》。星官、风角、算历，皆究极师法，称为通儒。未尝与人分执利之事"[3]。显宗时代伏恭为司空的牟融，"少博学，以《大夏侯尚书》教授，门徒数百人，名称州里"[4]。贾逵习《大夏侯尚书》，并向章帝阐述古学的好处，使古文经学的地位得到提升。"河南郑兴、东汉卫宏等，皆长于古学。兴尝师事刘歆，林既遇之，欣然言曰：'林得兴等固谐矣，使宏得林，且有以益之。'及宏见林，暗然而服。济南徐巡，始师事宏，后皆

1 《后汉书·张酺传》注引《东观记》，第 1530 页。

2 《后汉书·桓荣丁鸿列传》，第 1263 页。

3 《后汉书·刘宽传》注引谢承《后汉书》，第 886 页。

4 《后汉书·牟融传》，第 915 页。

更受林学。林前于西州得漆书《古文尚书》一卷，常宝爱之，虽遭难困，握持不离身。出以示宏等曰：'林流离兵乱，常恐斯经将绝。何意东海卫子，济南徐生复能传之，是道竟不坠于地也。古文虽不合时务，然愿诸生无悔所学。'宏、巡益重之，于是古文遂行。"[1]和帝时先后任谒者和任城长的周磐"少游京师，学《古文尚书》、《洪范五行》、《左氏传》，好礼有行，非典谟不言，诸儒宗之。"后去官还乡，"教授门徒常千人"[2]。张楷明《古文尚书》，作《尚书注》，建和三年卒于家。[3]《后汉书》卷二十七《吴良传》注引《东观记》曰"(吴)良习《大夏侯尚书》"。《后汉书》卷二十九《鲍永传》云鲍永习《欧阳尚书》，以孝事后母，其妻曾于后母前斥骂狗，就被鲍永休掉。《后汉书》卷三十八《冯绲传》："绲弟允，清白有孝行，能理《尚书》，善推步之术，拜降虏校尉，终于家。"

东汉中期马氏家学的兴起，是经学历史上的一个重要里程碑。马援兄马严有七子，惟有马续与马融继承家学。"续字季则，七岁能通《论语》，十三《明尚书》，十六治《诗》，博观群籍，善《九章算术》。"而马融则走上了一条与传统经学有别的道路。马融之学术所涉范围极广，"著《三传异同说》。注《孝经》、《论语》、《诗》、《易》、《三礼》、《尚书》、《列女传》、《老子》、《淮南子》、《离骚》，所著赋、颂、碑、诔、书、记、表、奏、七言、琴歌、对策、遗令，凡二十一篇"[4]。

汉末建安，《尚书》学和其他经学一样受到冲击，但也不乏研

1 《后汉书·杜林传》，第936–937页。

2 《后汉书·周磐传》，第1310–1311页。笔者按：要客观地看待史书中的数字，有些数字是不实的。一个私塾先生门下有千人，则规模比一个村庄还要大。事实上汉代社会人口不似今日多，村庄的规模本身就比较小，按平均五口之家计算，一个村庄要达千人，则必须达到二百户人家。若村庄已有二百户人家，前来求学的居然要超过村庄的人数，则他们的生活来源从何而来，显然史书上常有溢美不实之处。

3 《后汉书·张楷传》，第1242–1243页。

4 《后汉书·马融传》，第1972页。

究者。郑玄著有《尚书注》，荀爽著有《尚书正经》[1]，卢植著《尚书章句》[2]。刘陶为《尚书》训诂，"推三家《尚书》及古文，是正文字三百余事，名曰《中文尚书》"[3]。张奂年轻时学《欧阳尚书》，曾认为《牟氏章句》浮辞繁多，故于桓帝时将原书四十五万字的篇幅删减为九万字。灵帝时遭党禁，"时禁锢者多不能守静，或死或徙。奂闭门不出，养徒千人，著《尚书记难》三十余万言"[4]。汉末孙期明著有《古文尚书》："孙期字仲彧，济阴成武人也。少为诸生，习《京氏易》、《古文尚书》。家贫，事母至孝，牧豕于大泽中，以奉养焉。远人从其学者，皆执经垄畔以追之，里落化其仁让。黄巾贼起，过期里陌，相约不犯孙先生舍。郡举方正，遣吏赍羔羊酒请期，期驱豕入草不顾。司徒黄琬特辟，不行，终于家。"[5]士燮在《尚书》学方面兼通古今，程秉有《尚书驳》[6]。

观汉末建安的《尚书》学，与东汉时期相比，其特点也很明显：一是删繁就简；二是会通诸家；三是驳论式研究。可见学术明显摆脱了章句的束缚，朝偏重义理的方向发展。

直到三国时期，王储受学《尚书》等经典的传统还没有改变。《三国志》卷四《魏书·三少帝纪·齐王芳》说："（五年春二月）五月癸巳，讲《尚书》经通，使太常以太牢祀孔子于辟雍，以颜渊配；……冬十一月癸卯，诏祀故尚书令荀攸于太祖庙庭。"

又《三国志》卷四《魏书·三少帝纪·高贵乡公髦》：

> 九月庚子，讲《尚书》业终，赐执经亲授者司空郑冲、侍中郑小同等

1 《后汉书·荀爽传》，第2057页。
2 《后汉书·卢植传》，第2116页。
3 《后汉书·刘陶传》，第1849页。
4 《后汉书·张奂列传》，第2138页。
5 《后汉书·儒林列传·孙期传》，第2554页。
6 《三国志·吴志·程秉传》，第1248页。

各有差。

讲《易》毕，复命讲《尚书》。帝问曰："郑玄曰'稽古同天'，言尧同于天也。王肃云'尧顺考古道而行之'。三义不同，何者为是？"博士庾峻对曰："先儒所执，各有乖异，臣不足以定之。然《洪范》称'三人占，从二人之言'。贾、马及肃皆以为'顺考古道'。以《洪范》言之，肃义为长。"帝曰："仲尼言'唯天为大，唯尧则之'。尧之大美，在乎则天，顺考古道，非其至也。今发篇开义以明圣德，而舍其大，更称其细，岂作者之意邪？"峻对曰："臣奉遵师说，未喻大义，至于折中，裁之圣思。"次及"四岳举鲧"，帝又问曰："夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，思无不周，明无不照，今王肃云'尧意不能明鲧，是以试用'，如此，圣人之明有所未尽邪？"峻对曰："虽圣人之弘，犹有所未尽，故禹曰'知人则哲，惟帝难之'，然卒能改授圣贤，缉熙庶绩，亦所以成圣也。"帝曰："夫有始有卒，其唯圣人。若不能始，何以为圣？其言'惟帝难之'，然卒能改授，盖谓知人，圣人所难，非不尽之言也。经云：'知人则哲，能官人。'若尧疑鲧，试之九年，官人失叙，何得谓之圣哲？"峻对曰："臣窃观经传，圣人行事不能无失，是以尧失之四凶，周公失之二叔，仲尼失之宰予。"帝曰："尧之任鲧，九载无成，汩陈五行，民用昏垫。至于仲尼失之宰予，言行之间，轻重不同也。至于周公、管、蔡之事，亦《尚书》所载，皆博士所当通也。"峻对曰："此皆先贤所疑，非臣寡见所能究论。"次及"有鳏在下曰虞舜"，帝问曰："当尧之时，洪水为害，四凶在朝，宜速登贤圣济斯民之时也。舜年在既立，圣德光明，而久不进用，何也？"峻对曰："尧咨嗟求贤，欲逊己位，岳曰'否德忝帝位'。尧复使岳扬举仄陋，然后荐舜。荐舜之本，实由于尧，此盖圣人欲尽众心也。"帝曰："尧既闻舜而不登用，又时忠臣亦不进达，乃使岳扬仄陋而后荐举，非急于用圣恤民之谓也。"峻对曰："非臣愚见所能逮及。"

可见此时对《尚书》的研究和学术活动已远离章句之学而偏重于挖掘其中的思想了。

三、《诗经》学

在汉人思想观念中,《诗经》不是文学作品,他们看重的是其政治和道德价值。《诗经》中反映出的治国思想有助于统治者制定合理的政策,因而汉代《诗经》学研究也是经学研究的大宗,宗室诸王及王子皆习《诗经》。如邓禹"年十三,能通《诗》"[1]。东汉初年,《诗经》学的学统非常分明,有今文三家诗及古文《毛诗》的统绪。

《韩诗》学学者有:光武年间郅恽"理《韩诗》",后曾教太子以《韩诗》[2]。薛汉"世习《韩诗》,父子以章句著名。汉少传父业,尤善说灾异谶纬,教授常数百人。建武初,为博士,受诏校定图谶……"[3]永平中,因它事牵连,下狱死。薛汉弟子杜抚,"定《韩诗章句》,后归乡里教授。沈静乐道,举动必以礼,弟子千余人。……建初中,为公车令,数月卒官。其所作《诗题约义通》,学者传之,曰'杜君法'云"[4]。又有召训"少习《韩诗》,博通书传……建初元年,稍迁骑都尉,侍讲肃宗,拜左中郎将,入授帝王,帝嘉其义学,恩宠甚崇"[5]。杨仁"建武中,诣师学习《韩诗》,数年归,静居教授,仕郡为功曹,举孝廉……"[6]《后汉书·刘宽传》注引谢承《后汉书》曰:"宽少学《欧阳尚书》、《京氏易》,尤明《韩诗外传》。星官、风角、算历,皆究极师法,称为通儒。"

《鲁诗》学有高诩世传《鲁诗》[7],孔僖世传《毛诗》[8],包咸习

1 《后汉书·邓禹传》,第599页。
2 《后汉书·郅恽传》,第1023,1031页。
3 《后汉书·儒林列传·薛汉传》,第2573页。
4 《后汉书·儒林列传·杜抚传》,第2573页
5 《后汉书·儒林列传·召训传》,第2573页
6 《后汉书·儒林列传·杨仁传》,第2574页
7 《后汉书·儒林列传·高诩传》,第2569页。
8 《后汉书·儒林列传·孔僖传》,第2560页。

《鲁诗》、《论语》[1],魏应习《鲁诗》[2]。鲁恭之父于建武初为武陵太守,卒官,"时恭年十二,弟丕七岁……十五,与母及丕俱居太学,习《鲁诗》,闭户讲诵,绝人间事,兄弟俱为诸儒所称,学士争归之"。又"其后拜为《鲁诗》博士,由是家法学者日盛"。又"丕字叔陵,性沈深好学,孳孳不倦,遂杜绝交游,不答候问之礼。士友常以此短之,而丕欣然自得,遂兼通五经,以《鲁诗》、《尚书》教授,为当世名儒"[3]。

《齐诗》学有伏恭明《齐诗》[4],任末少习《齐诗》[5],景鸾"能理《齐诗》",且曾作《诗解》。

《毛诗》学不立博士,故传习者在汉初相对较少,但汉初不乏传习者,如尹敏兼善《毛诗》[6]。贾逵学《毛诗》于谢曼卿,章帝曾令其"撰齐、鲁、韩诗与毛氏异同"[7]。《后汉书·儒林列传·卫宏传》:"初,九江谢曼卿善《毛诗》,乃为其训。宏从曼卿受学,因作《毛诗序》,善得《风》、《雅》之旨,于今传于世。后从大司空杜林更受《古文尚书》,为作《训旨》。时济南徐巡师事宏,后从林受学,亦以儒显,由是古学大兴。光武以为议郎。"后经贾逵等人的努力,《毛诗》学的地位逐渐提高,孝章帝时在贾逵的劝说下曾下诏令诸儒"选高才生,受学《左氏》、《穀梁春秋》,《古文尚书》,《毛诗》,以扶微学,广异义焉"[8]。章帝后继位的安帝,幼年就接受过经学教育,年十三岁,"能通《诗》、《论》,笃学乐古,仁惠爱下"。在位期间于延光二年曾"诏选三署郎及吏人能通《古文尚书》、《毛诗》、《穀

1 《后汉书·儒林列传·包咸传》,第 2570 页。
2 《后汉书·儒林列传·魏应传》,第 2571 页。
3 《后汉书·鲁恭传》,第 873,878,883 页
4 《后汉书·儒林列传·伏恭传》,第 2571 页。
5 《后汉书·儒林列传·任末传》,第 2572 页。
6 《后汉书·儒林列传·尹敏传》,第 2558 页
7 《后汉书·贾逵传》,第 1239 页。
8 《后汉书·章帝纪》,第 145 页。

梁春秋》各一人”[1]。

汉中期，诗学的学统仍继续流传，顺烈梁皇后“少善女工，好史书，九岁能通《论语》，治《韩诗》，大义略举”[2]。朱勃“字叔阳，年十二能通《诗》、《书》”，“能说《韩诗》”[3]。梁商少持《韩诗》[4]。李恂“字叔英，安定临泾人也，少习《韩诗》，教授诸生常数百人”[5]。杜乔“少好学，治《韩诗》、《京氏易》、《欧阳尚书》，以孝称。虽二千石子，常步担求师”[6]。《后汉书·卢植传》载卢植曾建议将《毛诗》等古学也立于学官，为立博士。赵晔曾“诣杜抚受《韩诗》，究竟其术。积二十年，绝问不还，家为发丧制服。抚卒乃归。州召补从事，不就。举有道，卒于家”。又“晔著《吴越春秋》、《诗细历神渊》。蔡邕至会稽，读《诗细》而叹息，以为长于《论衡》。邕还京师，传之，学者咸诵习焉”。“时山阳张匡，字文通，亦习《韩诗》，作章句。后举有道，博士征，不就。卒于家。”[7]《后汉书·胡广传》注引谢承《后汉书》说：“咸字元卓，汝南西平人……学《鲁诗》……”又如前所说，清河崔琰曾学《韩诗》。[8]廖扶“习《韩诗》、《欧阳尚书》，教授常数百人”。因其父北地太守于永初年间犯法丧身，“遂绝志世外，专精经典，尤明天文、谶纬、风角、推步之术”[9]。唐檀“习《京氏易》、《韩诗》、《颜氏春秋》”[10]。公沙穆“长习《韩诗》、《公羊春

---

1 《后汉书·安帝纪》，第204、237页。
2 《后汉书·皇后纪·顺烈梁皇后》，第438页。
3 《后汉书·马援传》及注引《续汉书》，第850页。
4 《后汉书·梁统传》注引《东观汉纪》，第1170页。
5 《后汉书·李恂传》，第1683页。
6 《后汉书·杜乔传》注引《续汉书》，第2092页。
7 《后汉书·儒林列传·赵晔传》，第2575页。
8 《三国志·魏书·崔琰传》，第367页。
9 《后汉书·方术列传·廖扶传》，第2719页。
10 《后汉书·方术列传·唐檀传》，第2729页。

秋》,尤锐思河洛推步之术”[1]。

汉初的《诗》学传统流派相对较清楚,但东汉中期以后,《诗》学的派别就出现模糊的现象,如和熹邓皇后年十二就能通《诗》、《论语》,所学何《诗》其源流就不明确。马援“年十二而孤,少有大志,诸兄奇之,尝受《齐诗》,意不能守章句……”又《后汉书·马援传》注也说:“《东观记》曰:‘受《齐诗》,师事颍川满昌。’”但马续“七岁通《论语》,十三明《尚书》,十六治《诗》,博观群籍,善《九章算术》”。其《诗》学学统亦不明确。冯豹“以《诗》、《春秋》教郦山下”[2],永元十四年卒于官。翟酺“四世传《诗》”[3]。崔骃“年十三能通《诗》、《易》、《春秋》,博学有伟才,尽通古今训诂百家之言,善属文。少游太学,与班固、傅毅同时齐名。常以典籍为业,未遑仕进之事”[4]。荀爽曾评论说:“《诗》初篇实首《关雎》。”著“《礼》、《易传》、《诗传》、《尚书正经》、《春秋条例》,又集汉事成败可为鉴戒者,谓之《汉语》。又作《公羊问》及《辩谶》,并它所论叙,题为《新书》。凡百余篇,今多所亡缺”[5]。钟皓“以诗律教授门徒千余人”[6]。皇甫规“以《诗》、《易》教授,门徒三百余人”[7]。上述诸人其《诗》学门派都不甚清楚。

汉末建安时,《诗》派的界限更是被打破,无门无派的学者屡现史籍。袁准著有《诗传》:“准字孝尼,忠信公正,不耻下问,唯恐人之不胜己。以世事多险,故常恬退不敢求进。著书十余万言,论治世之务,为《易》、《周官》、《诗传》,及论五经滞义,圣人之微言,

1 《后汉书·方术列传·公沙穆传》,第2730页。
2 《后汉书·冯衍传下》,第1004页。
3 《后汉书·翟酺传》,第1602页。
4 《后汉书·崔骃传》,第1708页。
5 《后汉书·荀爽传》,第2057页。
6 《后汉书·钟皓传》,第2064页。
7 《后汉书·皇甫规传》,第2132页。

以传于世。”[1]管宁“往见度(公孙度),语惟经典,不及世事。还乃因山为庐,凿坏为室。越海避难者,皆来就之而居,旬月而成邑。遂讲《诗》、《书》,陈俎豆,饰威仪,明礼让,非学者无见也”[2]。寒贫“本姓石,字德林,安定人也。建安初,客三辅。是时长安有宿儒栾文博者,门徒数千,德林亦就学,始精《诗》、《书》。后好内事,于众辈中最玄默。至十六年,吴中乱,南入汉中……常读《老子》五千文及诸内书,昼夜吟咏。到二十五年,汉中破,随众回长安,遂痴愚不复识人”[3]。曹彰“字子文,少善射御,臂力过人,手格猛兽,不避险阻。数从征伐,志意慷慨,太祖尝抑之曰:‘汝不念读书慕圣道,而好乘汗马击剑,此一夫之用,何足贵也!’课彰读《诗》、《书》……建安二十一年,封鄢陵侯”[4]。曹植于十余岁时“诵读《诗》、《论》及辞赋数十万言,善属文”。“太祖既虑终始之变,以杨修颇有才策,而又袁氏之甥也,于是以罪诛修,植益内不自安。”[5]钟会八岁诵《诗》。赵戬“字叔茂,亦兆长陵人也。质而好学,言称《诗》、《书》……三辅乱,戬客荆州,刘表以为宾客。曹公平荆州,执戬手曰:‘何相见之晚也!’遂辟为掾,后为五官将司马,相国钟繇长史,年六十余卒”[6]。严畯“字曼才,彭城人也,少耽学,善《诗》、《书》、《三礼》,又好《说文》,避乱江东,与诸葛瑾、步骘齐友善……张昭荐之于孙权……”[7]孙登“权长子也。魏黄初二年,以权为吴王,拜登为太子,选置师傅,铨简秀士,以为宾友,于是诸葛恪、张休、顾谭、陈表等以选入,侍讲《诗》、《书》,出从骑射。权欲登读汉书,习知近代之事,以张昭有师法,重烦劳之,乃令休从昭受读,还

1 《三国志·魏志·袁涣传》注引《袁氏世纪》载袁准自序,第336页。
2 《三国志·魏志·管宁传》注引《傅子》,第354页。
3 《三国志·魏志·胡昭传》注引《魏略》,第366页。
4 《三国志·魏志·任城威王彰》,第555页。
5 《三国志·魏志·陈思王植传》,第557,558页。
6 《三国志·蜀志·先主传》注引《典略》,第883页。
7 《三国志·吴志·严畯传》,第1247–1248页。

以授登"[1]。以上与《诗》有关之记述皆不见明确的《诗》学传承。

但蜀、吴两地学者却保存有较明晰的《诗》学学统。蜀地学者杜琼,年八十余,延熙十三年卒,"著《韩诗章句》十余万言,不教诸子,内学(指方术之学)无传业者"[2]。许慈治《毛诗》[3]。李譔亦治《毛诗》[4]。又有文立,"字广休,少治《毛诗》、《三礼》,兼通群书,刺史费祎命为从事,……"[5]张纮,"入太学,事博士韩宗,治《京氏易》、《欧阳尚书》,又于外黄从濮阳闿受《韩诗》及《礼记》、《左氏春秋》"[6]。则是一位《韩诗》学学者。

与蜀、吴两地学者成鲜明对比的是,中原学者群中出现会通诸学的倾向。如郑玄曾从东郡张公祖受《韩诗》,但后来却注《毛诗》,又作《毛诗谱》。汉末大儒魏禧,于初平中曾南客荆州,担负经书,常诵习之。鱼豢曾就《左传》向他请教,魏禧说:"欲知幽微莫若《易》,人伦之纪莫若《礼》,多识山川草木之名莫若《诗》,《左氏》直相斫书耳,不足精意也。"鱼豢又问《诗》,魏禧说齐、韩、鲁、毛四家义,不复执文,有如讽诵。足见其在《诗》学方面的学术素养。鱼豢对魏禧等学者评论说:"学之资于人也,其犹蓝之染于素乎!故虽仲尼,犹曰'吾非生而知之者',况凡品哉!且世人所以不贵学者,必见夫有'诵《诗》三百而不能专对四方'故也。余以为是则下科耳,不当顾中庸以上,材质适等,而加之以文乎!今此数贤者,略余之所识也。检其事能,诚不多也,但以守学不辍,乃上为帝王所嘉,下为国家名儒,非由学乎?由是观之,学其胡可以已哉!"[7]由于古《诗》学的传统被破坏,以至于中原魏国宫廷的重臣竟不会

1 《三国志·吴志·吴主五子传·孙登传》,第1364页。
2 《三国志·蜀志·杜琼传》,第1022页。
3 《三国志·蜀志·许慈传》,第1023页。
4 《三国志·蜀志·李譔传》,第1026页。
5 《三国志·蜀志·谯周传》注引《华阳国志》,第1032页。
6 《三国志·吴志·张纮传》注引《吴书》,第1243页。
7 《三国志·魏志·王朗传》注引《魏略》,第422页

作传统的诗篇。《三国志·魏书·三少帝纪·高贵乡公髦》："五月辛未，帝幸辟雍，会命群臣赋诗。侍中和逌、尚书陈骞作诗稽留，有司奏免官，诏曰：'吾以暗昧，爱好文雅，广延诗赋，以知得失，而乃尔纷纭，良用反仄。其原逌等。主者宜敕自今以后，群臣皆当玩习古义，修明经典，称朕意焉。"可见曹魏宫廷中的重臣居然有不会作古体诗者。王肃时作《诗解》，乐安孙叔然亦作《毛诗注》，则《诗》学传统重又得以延续。

四、礼学

礼学因其与制度相连的独特身份，在经学传统中一直享有很高的地位，不但在统治稳定、社会繁荣时期是如此，即便在汉末建安的乱世氛围中，这一传统学术也颇受统治者的重视[1]。但由于此门学问太过繁琐，加上礼仪条文与国家制度关系紧密，不可妄改，国家虽重礼学，但学者颇少见，甚至有些礼学世家的传统在子孙辈失去传承[2]。东汉中前期，礼学学者见载于籍的只有曹充、曹褒父子，曹充于光武年间，治《庆氏礼》；曹褒于章和元年正月，奉诏对汉叔孙通《汉仪》十二篇进行修订，褒"依准旧典，杂以五经谶记之文，撰次天子至于庶人，冠婚吉凶终始制度，以为百五十篇，写以二尺四寸简"。章帝崩，和帝即位，褒"乃为作章句，以《新礼》二篇冠"，被迁为羽林左骑。但后来，有人上书说曹褒"擅制汉礼，破乱

1 如对曹操的影响："(建安二十三年)六月，令曰：'古之葬者，必居瘠薄之地。其规西门豹祠西原上为寿陵，因高为基，不封不树。《周礼·冢人》掌公墓之地，凡诸侯居左右以前，卿大夫居后，汉制亦谓之陪陵。其公卿大臣列将有功者，宜陪寿陵，其广为兆域，使足相容。'"《三国志·魏志·武帝纪》，第51页。

2 汉代经学世家的家学传统似也会中断，如东汉末年的桥玄，"七世祖仁，从同郡戴德学，著《礼记章句》四十九篇，号曰'桥君学'"。但传至桥玄，却未见其在礼学上有什么研究。参见《后汉书》卷五十一《桥玄传》。

圣术”，和帝虽不加追究，但“汉礼遂不行”，只在民间尚得到延续。曹褒以“《礼记》四十九篇，教授诸生千余人，庆氏学遂行于世”[1]。以至于安帝时，“越骑校尉刘千秋校书东观，好事者樊长孙与书曰：‘汉家礼仪，叔孙通等所草创，皆随律令在理官，藏于几阁，无记录者，久令二代之之业，暗而不彰”。后刘千秋便尝试与同乡张平子商量研究礼学，因故未成。胡广受此启发，又“见故新汲令王文山《小学》为《汉官篇》，略道公卿外内之职，旁及四夷，博物条畅，多所发明，足以知旧制仪品”。因而感叹说：“盖法有成易，而道有因革，是以聊集所宜，为作解诂，各随其下，缀续后事，令世施行，庶明厥旨。”终成《周官注》。[2]

汉末建安时，国势衰微，传统秩序受到冲击，故礼学又受重视。马融的学生郑玄和卢植都进行过礼学研究。郑玄注《周礼》、《仪礼》、《礼记》，礼学研究论著有《鲁礼禘祫义》、《答临孝存〈周礼难〉》。郑玄的礼学还源于张恭祖，年轻时曾从张氏受“《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》”[3]。卢植作有《三礼解诂》。卢植说自己年轻时，从马融学习古学时，就知道当代流传的《礼记》“特多回冗”，故作是篇。[4]至三国间，有王肃注、马昭注[5]。[6]李譔撰有《三礼》，“异于郑玄”[7]。

但值得注意的是在汉末建安年代的礼学研究中，三礼中的《礼记》相较于《周礼》、《仪礼》更受到学者和帝王的注意，汉末徐淑曾钻研《礼记》，魏建国后，几代魏王都十分重视对太子的经学

1 《后汉书·曹褒传》，第 1203 页。
2 《后汉书·百官志》胡广注《百官公卿表》所言，第 3556 页。
3 《后汉书·郑玄传》，第 1207 页。
4 《后汉书·卢植传》，第 2116 页。
5 《后汉书·祭祀下·社稷》注，第 3201 页。
6 《后汉书·郑玄传》，第 1212 页。
7 《三国志·蜀志·李譔传》，第 1026 页。

教育。齐王芳曾受学《礼记》,并且使太常以太牢祀孔子于辟雍[1],高贵乡公曹髦亦有很深的礼学修养,不但屡次让朝臣对他宣讲《礼记》,而且还不时地发问。《三国志》卷四《魏书·三少帝纪·高贵乡公髦》载:"于是复命讲《礼记》。帝问曰:'"太上立德,其次务施报。"为治何由而教化各异;皆修何政而能致于立德,施而不报乎?'博士马照对曰:'太上立德,谓三皇五帝之世以德化民,其次报施,谓三王之世以礼为治也。'帝曰:'二者致化薄厚不同,将主有优劣邪?时使之然乎?'照对曰:'诚由时有朴文,故化有薄厚也。'"从曹髦之言可知他热衷于《礼记》的原因:在三礼中,《礼记》比其余二礼更多地体现出治国的思想。正由于此,蜀吴之主对《礼记》的兴趣不亚于魏室诸王子,刘备要刘禅于闲暇之时读《汉书》及《礼记》[2]。孙权对吕蒙自述其年轻时读过的书中就有《礼记》,惟不读《易》[3]。吴王身边的近臣张纮亦有很高的礼学修为,史载他曾师从外黄濮阳闿受《礼记》[4]。

由于汉末建安时礼学尤其是《礼记》学渐受重视,魏晋之际,郑玄弟子孙叔然曾作《礼记注》,杜恕之弟杜宽亦删节《礼记》,陈寿写《三国志》时此书尚"存于世"[5],当是一简明读本。之所以删节,正是为了适应社会的需要。

五、《春秋》学

在东汉的经学氛围中,《春秋》学始终是一大热点。东汉初年,琅琊人承宫少时为人放牧,见到同乡徐子盛"以《春秋经》授诸生

1 《三国志·魏志·三少帝纪·齐王芳纪》,第121页。
2 《三国志·蜀志·先主传》注引《诸葛亮集》,第891页。
3 《三国志·吴志·吕蒙传》,第1274–1275页。
4 《三国志·吴志·张纮传》注引《吴书》,第1243页。
5 《三国志·魏志·杜畿传》,第508页。

数百人……遂请留门下，为诸生拾薪。执苦数年，勤学不倦。经典既明，乃归家教授。遭天下丧乱，遂将诸生避地汉中，后与妻子之蒙阴山，肆力耕种。禾黍将孰，人有认之者，宫不与计，推之而去，由是显名。三府更辟，皆不应"[1]。又有冯豹，"以《诗》、《春秋》教丽山下"[2]。建武中有颜氏、严氏为《春秋》博士。东汉中后期，随着谶纬迷信的逐渐流行，对《春秋》的研究重点虽落在各种以《春秋》冠名的纬书方面，但《春秋》学的传统还得以延续。在《春秋》学的学术传承中，如前所说，《春秋》左氏学在西汉末由刘歆借王莽之力才被立于学官，故在《春秋》诸学中，最初并不是显要的一支。但至建安时，《春秋》左氏学却大放异彩，战胜了公羊和穀梁两家，最终成为汉末三国间的显学。

（1）《春秋》左氏学

东汉初年，《左传》地位并不高，其时传学的学者有郑兴、陈元、贾逵、尹敏等[3]。在《春秋》左氏学逐渐兴起的过程中，贾逵扮演了重要角色。

最初，光武帝对《左传》不感兴趣，时尚书令韩歆上书，要求将《左传》等也列于学官，结果遭到范升等的反对，理由是"左氏不祖孔子，而出于丘明，师徒相传，又无其人，且非先帝所存，无因得立"[4]。后陈元再次上书为左氏立学而尽力争取，结果，光武帝一时心血来潮，"遂以魏郡李封为左氏博士"。后来，"群儒蔽固者数庭争之，及封卒，光武重违众议，而因不复补"[5]，左氏学重又受到冷遇。

贾逵则比韩歆高明得多，如前所说，他在向汉章帝上书时巧

1 《后汉书·承宫传》，第944页。

2 《后汉书·冯衍传》，第1004页。

3 《后汉书·儒林列传·尹敏传》说，尹敏兼习左氏《春秋》和穀梁《春秋》。

4 《后汉书·范升传》，第1228页。

5 《后汉书·儒林传》，第2587页。

妙地将《左传》等古文经同谶纬结合起来，力图使之符合统治者的旨趣，果然从理论上打动了统治者。在贾逵的劝说下，汉章帝终于同意让贾逵教授《左传》等古文经，“令诸儒选高才生，受学《左氏》、《穀梁春秋》，《古文尚书》、《毛诗》”，目的是“以扶微学，广异义焉”[1]。此后，《左传》学日渐兴盛。建安年间，《春秋左氏》学大兴，研习者要远甚于《公羊》、《穀梁》二传。

建安时对《左传》开展研究的学者有：

服虔：著《春秋左氏传解》，范晔说“行之至今”。又据《左传》驳何休所驳汉事六十条。[2]中平末任九江太守，病卒。

颍容：字子严，陈国长平人。于汉末避乱于刘表属地，活跃于荆州地区。“博学多通，善《春秋左氏》，师事太尉杨赐。郡举孝廉，州辟，公车征，皆不就。初平中，避乱荆州，聚徒千余人。刘表以为武陵太守，不肯起。著《春秋左氏条例》五万余言，建安中卒。”[3]

谢该：为中原学者，字文仪，南阳章陵人。“善明《春秋左氏》，为世名儒，门徒数百千人。建安中，河东人有乐详条《左氏》疑滞数十事以问该，该皆为通解之，名为《谢氏释》，行于世。”[4]

董遇：“……初，遇善治《老子》，为《老子》作训注，又善《左氏传》，更为作朱墨别异。”[5]

---

1 《后汉书·章帝纪》，第145页。

2 《后汉书》卷七十九下《儒林列传·服虔传》。王先谦《后汉书集解》引惠栋言：刘义庆《世说》云：“郑元欲注《春秋传》尚未成，时行与服子慎遇宿客舍，先未相识，服在外与人说己注《传》意，元听之良久，多与己同，元就车与语曰：吾久欲注尚未了，听君向言多与吾同，今当尽以所注与君，遂为《服氏注》。惠栋案：《服氏解谊》僖十五年……与郑氏合，《世说》所称为不谬矣”。又惠栋言：《经籍志》云服虔《春秋汉议驳》二卷。见《后汉书集解》中华书局影印本，第904页。

3 《后汉书·儒林列传·颍容传》，第2584页。

4 《后汉书·儒林·谢该传》，第2584页。

5 《三国志·魏志·王朗传》注引《魏略》，第420页。

又贾洪“特精《春秋左氏传》”[1]。

贾逵：“始，逵为诸生，略览大义，取其可用。最好《春秋左传》，及为牧守，常自课读之，月常一遍。……逵本名衢，后改为逵。”[2]

李典：“典少好学，不乐兵事，乃就师读《春秋左氏传》，博观书。太祖善之，故试以治民之政。”[3]

李密：由建安入魏的学者，“治《春秋左氏传》，博览多所通涉”[4]。

严幹：由建安入魏的学者，和钟繇之间发生过争论。史载：“严幹……折节学问，特善《春秋》公羊。司隶校尉钟繇不好公羊而好左氏，谓左氏为太官，而谓公羊为卖饼家，故数与干共辨析长短。繇为人机捷，善持论，而干讷口，临时屈无以应。”[5]

来敏：“善左氏《春秋》”。[6]

孟光：“好《公羊春秋》而讥呵左氏，每与来敏争此二义。”[7]

尹默：“字思潜，梓潼涪人也。益部多贵今文而不崇章句，默知其不博，乃远游荆州，从司马德操、宋仲子等受古学。皆通经史，又专精《左氏春秋》，自刘歆条例，郑众、贾逵父子、陈元、(方)服虔注说，咸略诵述，不复按本。先主定益州，领牧，以为劝学从事。及立太子，以默为仆(射)，以《左氏传》授后主。……子宗传其业，为博士。”[8]“咸略诵述，不复按本”，实际上也就突破了汉儒解经必须守家法的传统。虽接受的是古文经学传统，但却是今文经学的学术方法。

1 《三国志·魏志·王朗传》注引《魏略》，第421页。
2 《三国与·魏志·贾逵传》注引《魏略》，第481页。
3 《三国与·魏志·李典传》注引《魏书》，第533页。
4 《三国志·蜀志·杨戏传》注引《华阳国志》，第1078页。
5 《三国与·魏志·裴潜传》注，第674页。
6 《三国志·蜀志·来敏传》，第1025页。
7 《三国志·蜀志·孟光传》，第1023页。
8 《三国志·蜀志·尹默传》，第1026页。

高岱："隐于余姚，策命出使会稽陆昭逆之，策虚己候焉。闻其善《左传》，乃自玩读，欲与论讲。"[1]

士燮：字威彦，苍梧广信人也，祖籍鲁国汶阳，西汉末遭王莽之乱，避居交州。六世至士燮之父士赐，桓帝时曾任日南太守。燮年轻时游学京师，师从颍川刘子奇，"治《左氏春秋》。察孝廉，补尚书郎，公事免官。……迁交阯太守"。人称其"《春秋左氏传》尤简练精微"。[2]

张昭："字子布，彭城人也。少好学，善隶书，从白侯子安受《左氏春秋》，博览众书，与琅琊赵昱、东海王朗俱发名友善。"又"权既称尊号，昭以老病，上还官位及所统领。更拜辅吴将军，班亚三司，改封娄侯，食邑万户。在里宅无事，乃著《春秋左氏传解》及《论语注》"。曾与"与孙绍、滕胤、郑礼等，采周、汉，撰定朝仪"。其子亦承其家学，"（张）休字叔嗣，弱冠与诸葛恪、顾谭等俱为太子登僚友，以汉书授登"[3]。

诸葛瑾："其先葛氏，本琅琊诸县人，后徙阳都。阳都先有姓葛者，时人谓之诸葛，因以为氏。瑾少游京师，治《毛诗》、《尚书》、《左氏春秋》。遭母忧，居丧至孝，事继母恭谨，甚得人子之道。"[4]

张纮："入太学，事博士韩宗，治京氏《易》、欧阳《尚书》，又与外黄人从濮阳闿受《韩诗》及《礼记》、《左氏春秋》。"[5]

徵崇："崇字子和，治《易》、《春秋左氏传》，兼善内术。本姓李，遭乱更姓，遂隐于会稽，躬耕以求其志。好尚者从学，所教不过数人辄止，欲令其业必有成也。所交结如丞相步骘等，咸亲焉。严畯荐崇行足以厉俗，学足以为师。初见太子登，以疾赐不拜。东宫

---

1 《三国志·吴志·孙策传》注引《吴录》，第 1109 页。

2 《三国志·吴志·士燮传》，第 1191 页。

3 《三国志·吴志·张昭传》及注引《吴录》，第 1219，1221，1225 页。

4 《三国志·吴志·诸葛瑾传》注引《吴书》，第 1232 页。

5 《三国志·吴志·张纮传》注引《吴书》，第 1243 页。

官僚皆从谘询。太子数访以异闻。年七十而卒。"[1]

李譔:"字钦仲,梓潼涪人也。父仁,字德贤,与同县尹默俱游荆州,从司马徽、宋忠等学。譔具传其业,又从默讲论义理,《五经》、诸子,无不该览,加博好技艺、算术、卜数、医药、弓弩、机械之巧,皆致思焉。始为州书佐,尚书令史。延熙元年,后主立太子,以譔为庶子,迁为仆射……犹侍太子,太子爱其多知,甚悦之。然体轻脱,好戏啁,故世不能重也。著古文《易》、《尚书》、《毛诗》、《三礼》、《左氏传》、《太玄指归》,皆依准贾、马,异于郑玄。与闻,著《释问》七篇、《益部耆旧传》及《志》,位历三郡太守。[2]"

汉末建安年间《左传》学终成为显学,其后,杜氏家族对《左传》学进行系统的整理。及晋元帝即位,"简省博士","置《周易》王氏,《尚书》郑氏,《古文尚书》孔氏,《毛诗》郑氏,《春秋左传》杜氏,《论语》、《孝经》郑氏博士各一人,凡九人",而"《仪礼》、《公羊》、《穀梁》及郑《易》皆不置"。[3]确立了《左传》在《春秋》学中的地位。

(2)《春秋》公羊学

汉初公羊学有樊儵,张霸继其后。史称张霸七岁便通《春秋》,后来"就长水校尉樊儵受《严氏公羊春秋》,遂博览《五经》。诸生孙林、刘固、段著等慕之,各市宅其傍,以就学焉"[4]。在研习《春秋》的过程中,张霸发现严氏《春秋》文辞过于繁杂,于是对之进行了删减,省原书篇幅为二十万字,并更名为张氏学(同上)。张楷也是东汉初年一位公羊学学者,"字公超,通《严氏春秋》、《古文尚书》。门徒常百人,宾客慕之,自父党夙儒,偕造门焉,车马填街,徒从无所止,黄门及贵戚之家,皆起舍巷次,以候过客往来之利。楷

1 《三国志·吴志·程秉传》注引《吴录》,第1249页。

2 《三国志·蜀志·李譔传》,第1027页。

3 《晋书·荀崧传》,第1976–1977页。

4 《后汉书·张霸传》,第1241页。

疾其如此，辄徙避之……隐居弘农山中，学者随之，所居成市，后华阴山南遂有公超市。五府连辟，举贤良方正，不就”。[1]此外还有：李章“习《严氏春秋》，经明教授”，被光武帝任为大司马。[2]周泽“少习《公羊严氏春秋》，隐居教授，门徒常数百人。建武末，辟大司马府……”[3]李育“少习《公羊春秋》。沉思专精，博览书传，知名太学，深为同郡班固所重。固奏记荐育于骠骑将军东平王苍，由是京师贵戚争往交之”。又“（建初）四年，诏与诸儒论《五经》于白虎观，育以《公羊》义难贾逵，往返皆有理证，最为通儒”[4]。丁恭“字子然，山阳东缗人也。习《公羊严氏春秋》。恭学义精明，教授常数百人，州郡请召不应。建武初，为谏议大夫、博士，封关内侯。十一年，迁少府。诸生自远方自者，著录数千人，当世称为大儒”[5]。樊儵“删定《公羊严氏春秋章句》，世号‘樊侯学’，教授门徒前后三千余人。弟子颍川李修、九江夏勤，皆为三公。勤字伯宗，为京、宛二县令，零陵太守，所在有理能称。安帝时，位至司徒”[6]。冯绲“学《公羊春秋》”[7]，公沙穆“习《韩诗》、《公羊春秋》，尤锐思《河》、《洛》推步之术。……后遂隐居东莱山，学者自远而至”[8]。足见东汉中前期《公羊》学的盛况。

但汉末建安，见载于史籍中的《公羊》学学者却很少，主要有下述学者：

刘祐：灵帝时人，学公羊《严氏春秋》。[9]

---

1 《后汉书·张楷传》，第1242页。
2 《后汉书·酷吏列传·李章传》，第2492页。
3 《后汉书·儒林列传·周泽传》，第2578页。
4 《后汉书·儒林列传·李育传》，第2582页。
5 《后汉书·儒林列传·丁恭传》，第2578页。
6 《后汉书·樊宏传》，第1125页。
7 《后汉书·冯绲传》注引谢承《后汉书》，第1280页。
8 《后汉书·方术列传·公沙穆》，第2730页。
9 《后汉书·党锢列传·刘祐传》注引谢承《后汉书》，第2199页。

徐淑：于汉末习“《春秋公羊传》”。[1]

荀爽：“作《公羊问》及《辩谶》。”[2]

何休：“乃作《春秋公羊解诂》……又以《春秋》驳汉事六百余条，妙得《公羊》本意。”[3]

赵昱、綦毋君：“（赵）昱年十三，母尝病，经涉三月……乡党称其孝。就处士东莞綦毋君受《公羊传》，兼该群业。至历年潜志，不窥园圃，亲疏希见其面。”[4]

张裔，蜀郡成都人。“治公羊《春秋》，博涉《史》、《汉》。汝南许文休入蜀，谓裔干理敏捷，是中夏钟元常之伦也。”[5]

唐固：“修身积学，称为儒者，著《国语》、《公羊》、《穀梁传注》，讲授常数千人。权为吴王，拜固议郎，自陆逊、张温、骆统等皆拜之。”[6]

可见汉末建安，《公羊》学的学统已难以为继。

（3）《春秋》穀梁学

如前所说，汉章帝时，在贾逵等人的努力下，穀梁学与左氏学一并受到统治者的重视。汉章帝“令诸儒选高才生，受学《左氏》、《穀梁春秋》、《古文尚书》、《毛诗》”，但在《左氏》学渐兴的同时，《穀梁》学却日渐沉沦，汉初传习的学者只见贾逵、尹敏等。贾逵在传《左传》的同时，“兼通五家《穀梁》之说”[7]。尹敏“初习《欧阳尚书》，后受古文，兼善《毛诗》、《穀梁》、《左氏春秋》”[8]。

---

1 《后汉书·徐璆传》注引谢承《后汉书》，第1620页。又见《后汉书·左雄传》注引谢承《后汉书》。

2 《后汉书·荀爽传》，第2057页。

3 《后汉书·儒林列传·何休传》，第2583页。

4 《三国志·魏志·陶谦传》注引谢承《后汉书》，第249页。

5 《三国志·蜀志·张裔传》，第1011页。

6 《三国志·吴志·阚泽传》，第1250页。

7 《后汉书·贾逵传》，第1235页。

8 《后汉书·儒林列传·尹敏传》，第2558页。

汉末《榖梁传》与《左氏传》都遭到何休的攻击，后郑玄虽进行了反击，但无补于《榖梁》衰微的命运，以至于史籍中几乎不见建安时期有研习《榖梁》者，只有吴国唐固曾作《榖梁传注》。直至三国时，魏文帝于黄初五年“夏四月，立太学，制五经课试之法，置《春秋》《榖梁》博士”[1]。在魏文帝拟恢复经学传统的大气候下，《榖梁》学才获一息生机，但无补衰败的局势，至晋代，杜预径直称《公羊》、《榖梁》为诡辨之言[2]，莫非这正是《榖梁》传衰败的原因？

（4）对《春秋》三传的会通

汉末建安，在《春秋》三传学沿着各自的道路发展的同时，对三传进行会通研究，亦成为该时期《春秋》学研究的新思路。

活跃于东汉中后期的马融的《春秋》学开始走会通之路，“尝欲训《左氏春秋》，及见贾逵、郑众注，乃曰‘贾君精而不博，郑君博而不精。既精既博，吾何加焉！’但著《三传异同说》”[3]。

汉末何休和郑玄都从事过三传会通的研究。何休著有《公羊春秋解诂》、《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《榖梁废疾》，“又以《春秋》驳汉时事六百余条，妙得《公羊》本意”[4]。

郑玄则与何休针锋相对，在反对何休以今文学学统解经的同时，申明自己的学术，“（何休）著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《榖梁废疾》，玄乃发《墨守》，针《膏肓》，起《废疾》。休见而叹曰：‘康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！’”[5]

与此同时，对《春秋》经典自身的研究还在继续，灵帝时有侍御史刘陶对《春秋》有过研究。史称他曾“为之训诂”，而且是在黄巾起义爆发前夕，刘陶上书痛陈局势之严峻，“帝殊不悟，方诏陶次

1 《三国志·魏志·文帝纪》，第84页。
2 《三国志·魏志·杜几传》注引《杜氏新书》，第508页。
3 《后汉书·马融传》，第1972页。
4 《后汉书·儒林列传·何休传》，第2583页。
5 《后汉书·郑玄传》，第1207–1208页。

第《春秋条例》”[1]。荀爽著有《春秋条例》[2]。汉末建安,应劭写成《春秋决狱》二百三十二事[3]。此外,由建安入魏的学者王朗著有《春秋传》。其后孙叔然著有《春秋例》和《春秋三传》[4]。

从总体上看,汉末建安的《春秋》学有两大特征:一是人们对《左传》的兴趣明显大于其他的《春秋》经传;二是出现了以三传会通为特色的大师级的学者。出现这一特征的原因主要是由于时势的变化,与汉末建安历史发展的大背景有关。如前所说,在经学衰退的氛围中,传统士人的学术旨趣不得不产生分化,他们当中有一部分人能适应时势的发展,更注重知识与现实生活的联系,故《左传》由于其经解更接近于史书的风格,通俗易懂,叙事清楚,而受到学者的欢迎;而《公羊》、《穀梁》二家,过分讲究烦琐的考证,尤其是《公羊》学,承董仲舒发掘“微言”的学风,对经典多从谶纬的角度而作臆解,自然会在建安务实的世风中遭到冷遇。我们从建安入魏的学者严幹和钟繇之间的争论便可见《公羊》学为什么衰败。史载:

> 严幹……折节学问,特善《春秋公羊》。司隶钟繇不好《公羊》而好《左氏》,谓《左氏》为太官,而谓《公羊》为卖饼家,故数与幹共辩析长短。繇为人机捷,善持论,而幹讷口,临时屈无以应。[5]

从一定意义上看,严氏与钟繇之争,实际上就是传统与现代之争。严幹是一位传统的学者,他恪守的是经文学家历代相传的学统,而钟繇既是一位学者,又是一位在仕途上风云得意的政客,他

1 《后汉书·刘陶传》,第1849页。
2 《后汉书·荀爽传》,第2057页。
3 《后汉书·应劭传》,第1612页。
4 《三国志·魏志·王朗传》,第414-420页。
5 《三国志·魏志·裴潜传》注,第674页。

社会阅历丰富，对社会的了解要远比严幹深刻。钟繇认为，《公羊传》因谶而设的空言远非据史事以明世理的《左传》更显实用，其“卖饼家”之喻体现了他对《公羊》学术之肤浅的蔑视。

六、《论语》学

《论语》在汉武帝时代虽没有被立为经典，但在汉代经学传统中却一直是士人研究的重要文籍，也是从学者必读之经典。东汉时人普遍都于幼年便习读此书，如马续“七岁能通《论语》”[1]，范升“九岁通《论语》”[2]，荀氏家族的荀爽、荀彧皆于年十二通《论语》。研读《论语》的风气甚至影响到不能考博士的女子，如和帝皇后邓绥年十二时就已通读《论语》[3]，顺帝皇后梁妠则更早，“九岁通《论语》”[4]。这一幼教风气一直延续至建安和魏晋时代，如钟会通《论语》时为七岁，著名史学家裴松之通《论语》时也年仅八岁。足见《论语》对士人知识结构的影响较早。东汉初年，《论语》学研究为一大宗，如包咸曾于建武年间“入授皇太子《论语》，又为其章句”，永平年间因其帝者师的身份而获得特殊待遇，“赐以几杖，入屏不趋”。包咸之子包福“亦以《论语》入授和帝”[5]。孔门家学亦很发达，元和二年，光武帝曾“以太牢祠孔子及七十二弟子，作六代之乐，大会孔氏男子二十以上者六十三人，命儒者讲《论语》，(孔)僖因自陈谢”[6]。《论语》研究者中甚至有宗室王侯，如光武帝之子沛献王刘辅就善说《论语》[7]，足见《论语》学在汉初

1 《后汉书 · 马援列传》，第 862 页。
2 《后汉书 · 范升列传》，第 1226 页。
3 《后汉书 · 皇后本纪 · 和熹邓皇后》，第 418 页。
4 《后汉书 · 皇后纪 · 顺烈梁皇后》，第 438 页。
5 《后汉书 · 儒林传 · 包咸》，第 2570 页。
6 《后汉书 · 儒林传 · 孔僖传》，第 2562 页。
7 《后汉书 · 光武十王列传 · 沛献王辅》，第 1427 页。

的地位。

由于研究或阐释者众多，东汉时，对《论语》的解释相较于《五经》说辞已日趋繁茂芜杂，故东汉后期，徐防上疏说：

> 臣闻诗书礼乐，定自孔子；发明章句，始于子夏，其后诸家分析，各有异说。汉承乱秦，经典废绝，本文略存，或无章句，收拾缺遗，建立明经，博征儒术，开置太学。孔圣既远，微旨将绝，故立博士十有四家，设甲乙之科，以勉劝学者，所以示人好恶，改敝就善者也。伏见太学试博士弟子，皆以意说，不修家法，私相容隐，开生奸路，每有策试，辄兴诤讼，论议纷错，互相是非，孔子称"述而不作"，又曰"吾犹及史之阙文"，疾史有所不知而不肯阙也。今不依章句，妄生穿凿，以遵师为非义，意说为得理，轻侮道术，浸以成俗，诚非诏书实选本意。改薄从忠，三代常道，专精务本，儒学所先。臣以为博士及甲乙策试，宜从其家章句，开五十难以试之，解释多者为上第，引文明者为高说；若不依先师，义有相伐，皆正以为非。五经各取上第六人，《论语》不宜射策。虽所失或久，差可矫革。[1]

> 试《论语》本文章句，但通度，勿以射策。冀令学者务本，有所一心，专精师门，思核经意，事得其实，道得其真。于此弘广经术，尊重圣业，有益于化。虽从来久，六经衰微，学问浸浅，诚宜反本，改矫其失。[2]

徐防这里所说的现象，实际上是今文经学的状况，徐防所要求的"反本"主张恰恰由古文经学来实现。东汉后期，在《论语》学方面取得重要成就的是马融及其后的郑玄，马融注《论语》，郑玄曾从马融学，后郑玄亦作《论语注》。郑玄及其弟子对《论语》已至精熟的程度，以至于郑玄弟子竟至仿照《论语》体例将郑玄平时与弟子们之间的问答之语编成《郑志》八篇(《后汉书·郑玄传》)。

---

1 《后汉书·徐防传》，第1501页。

2 《后汉书·徐防传》注引《东观记》徐防上疏之文，第1502页。

在今文经领域，出现何休这一经学大师，亦为《论语》作注。总的来说，郑学的影响较大，如清河崔琰少年时期没有读书，喜好武事，二十三岁时竟然转而读书，“读《论语》、《韩诗》”，二十九岁时“乃结公孙方等就郑玄受学”，学习未结束，适逢黄巾起义军攻破北海，郑玄师徒至不其山避难，因粮食匮乏被郑玄派遣回家。

建安年间，对《论语》研究传统几已中断，史籍记载中只有寥寥数位学者，曹操控制区不见，蜀地偶见，吴荆州等地学者略多。蜀地从事《论语》研究的著名学者有许慈，建安中与名士许靖俱自交州入蜀[1]。吴地也保存了《论语》学传统，有张昭作《论语》注[2]，程秉著《论语弼》[3]，虞翻作《论语训注》[4]。

但建安以后，《论语》学研究重又振兴，因《论语》在魏是王太子必受的教育，如“二年春二月，帝初通《论语》，使太常以太牢祭孔子于辟雍，以颜渊配”[5]。

魏从事《论语》研究的学者颇多，有何晏与郑冲、孙邕、曹羲、荀颉等，他们“共集《论语》诸家训注之善者，记其姓名，因从其义，有不安者辄改易之，名曰《论语集解》”[6]。何晏等的《集解》于晋代广泛流传。此外还有周生烈、王肃等。裴注说何晏作《论语集解》时受到了周生烈的影响。[7]但其时的《论语》学已不再是郑学一统的局面，统治者兴趣已发生转变，在司马氏父子控制的北方中原地区，郑学衰退，代之而起的是王学。

王肃于汉末今文经学走向衰败的过程中，原本就对古文经一派的贾逵、马融之学感兴趣，郑玄虽曾师从马融，但由于郑玄注经

1 《三国志·蜀志·许慈传》，第 1023 页。
2 《三国志·吴志·张昭传》，第 1221 页。
3 《三国志·吴志·程秉传》，第 1249 页。
4 《三国志·吴志·虞翻传》，第 1322 页。
5 《三国志·魏志·三少帝纪·齐王芳》，第 119 页。
6 《晋书·郑冲传》，第 993 页。
7 《三国志·魏志·王朗传》裴注，第 420 页。

兼采今古文，故王肃"不好郑氏"，不仅不欣赏郑氏，而且还写下反郑学的力作《圣证论》以驳郑氏学的观点。郑玄的学生孙叔然，在当时亦很有声望，人称"东州大儒"，他对王肃的《圣证论》进行了反击，但由于三国时期的政治格局对学术有决定性影响，所以孙叔然的反驳作用甚微，王学受到统治者的欢迎终成定局。

七、《孟子》学

《孟子》虽是儒家的一部重要经典，但由于没有被立于学官，东汉中前期为之作训注或对之进行研究的并不多，仅有汉初的程曾作过《孟子章句》[1]。但其《孟子章句》并未产生多大影响，不见其有传授生徒的记载。如前所说，在东汉经学谶纬化后，学术重心发生了偏移，孟子学说由于与孔子学说相比，在儒学谱系中显得比较激进，尤其体现在其民本的内容和反抗独夫民贼的思想对统治者不利，这大概可算是孟学长期不受重视的原因。但汉末建安时期，随着统治危机的加深和分裂局面的出现，民本的思想日益受到重视，这为孟子思想的复兴提供了历史的契机，很自然，学术界必然会有人注意到孟子。赵岐的《孟子章句》便是应时之作。《后汉书·赵岐传》载：

> （赵岐）年九十余，建安六年卒。先自为寿藏，图季札、子产、晏婴、叔向四像居宾位，又自画其像居主位，皆为赞颂。敕其子曰：'我死之日，墓中聚沙为床，布簟白衣，散发其上，覆以单被，即日便下，下讫便掩。'……岐多所述作，著《孟子章句》、《三辅决录》传于时。

赵岐本为一大儒，所画四人在古代都是王佐之才，足见他很自负，有以王佐之才自居的心理。而其之所以为《孟子》作注的原因

1 《后汉书·儒林列传·程曾传》，第 2581 页。

也不难推知：他推崇的是古代原始儒家的思想，而非经汉儒董仲舒改造后的新儒学；他向往的是孟子所描绘的古代“民贵君轻”、君明臣贤、君臣和洽的理想政治局面。笔者认为，这大概可算是他在墓室中安放古代四贤的动机。

除赵岐对《孟子》进行文本研究外，当时的人们在言谈中，引用《孟子》言也颇见载于史，如陈思王植引《孟子》文：

> 不以舜之所以事尧事其君者，不敬其君者也。

又引《孟子》：

> 君子穷则独善其身，达则兼善天下。[1]

可见孟子的治国原则和人生哲学在一定程度上引起过曹植的共鸣。

孟子的思想对建安时期的典型影响便是其禅代理论。可以说，正是在孟子思想的影响下，汉魏、魏晋的禅代才有了其理论依据。

八、《孝经》学

孝道是封建统治者治理天下的必备手段，汉代以孝治天下，故《孝经》不仅是学者必读之书，且因其文辞浅显，普通人皆可研习并以为人伦极则指导自己的言行[2]。《后汉书》卷三十二《樊准

---

1 《三国志·魏志·陈思王植传》，第571、574页。

2 中平年间，宋枭治扶风，面对扶风盗贼峰起的状况，曾对盖勋说要多写《孝经》，让其统治区域内人人都学习，希望能减少为寇或反叛的现象。事见《后汉书·盖勋传》，第1880页。

传》赞扬永平之政说："期门羽林介胄之士，悉通《孝经》。博士议郎一人开门，徒众百数。化自圣躬，流及蛮荒……是以议者每称盛时，咸言永平。"《后汉书》卷七十九上《儒林列传》亦载："建武五年，乃修起太学。……明帝即位……其后复为功臣子孙、四姓末属别立校舍，搜选高能以授其业，自期门羽林之士，悉令通《孝经》章句，匈奴亦遣子入学。济济乎，洋洋乎，盛于永平矣！"反映了《孝经》作为一种经学必读书籍在东汉初年的普及程度。汉代及魏晋之际对学童的经学教育往往也自《孝经》始，如范升九岁通《孝经》。钟会年仅四岁时，其母便授以《孝经》。但在东汉经学的发展过程中，却鲜见以研习《孝经》为务的学者。造成这一现象的原因，大抵不外下述诸因：第一，统治者虽以孝治天下，《孝经》却没有被立于学官，在官学中无博士传承之统绪。第二，如前说，《孝经》文辞浅显，研之不能彰显学术功力。第三，天下承平日久，对《孝经》进行研究非世之急务。

而自东汉中期起，适逢世乱，纲常名教受到冲击，汉末建安，世乱尤甚，于是《孝经》受到统治者和学者的重视，故见载于史籍的学者日渐有之。先有马融注《孝经》，其后郑玄注《孝经》。《后汉书·郑玄传》注语案：谢承书载玄所注与此略同，不言注《孝经》，唯此书独有也。何休亦训注《孝经》，王朗著《孝经传》，吴国严畯亦著《孝经传》。史载孙权称帝后，在孙权面前，"畯因诵《孝经》'仲尼居'。（张）昭曰：'严畯鄙生，臣请为陛下诵之。'乃诵'君子之事上'"，结果"咸以昭为知所诵"。[1]这是典型的"学以致用"。又"畯著《孝经传》、《潮水论》，又与裴玄、张承论管仲、季路，皆传于世。玄字彦黄，下邳人也，亦有学行，官至太中大夫。问子钦齐桓、晋文、夷、惠四人优劣，钦答所见，与玄相反覆，各有文理。钦与太子登游处，登称其翰采"[2]。

---

1 《三国志·吴志·张昭传》，第1221–1222页。

2 《三国志·吴志·严畯传》，第1248页。

《孝经》虽重受重视，但其时已有士人指出《孝经》在处理实际问题时不济事的一面。黄巾大起义发生后，时任侍中的向栩讥讽左右大臣的迂腐，说"不欲国家兴兵，但遣将于河上北向读《孝经》，贼自当消灭"[1]。结果被张让有机可乘，借机捏造罪名，以不要国家出兵，与张角同心的罪名杀掉。

晋立国后，《孝经》大兴，其时攻守之势已异，统治者对《孝经》的利用重又回到了东汉初的轨道上。

第二节　汉末建安史学的发展

中国古代的学术传统素来有经史并称之说。从广义上看，经学研究就是史学研究的一部分。因为孔子所删定的《春秋》原本就具有史的性质，它既是一部儒家经典，同时又是一部史书。士人述经以济世与讲史以明世在目的和功能上亦相一致。因此从广义上说，史学应包括历史记述、历史研究、史料学三方面，换言之，凡与历史题材有关的整理和研究活动都是史学的内容。但是，汉代由于经学氛围浓厚，史学却只能依附于经学而存在，因为博士制度专为经学而设，没有专门的史学博士。所以两汉史学长期以来并未得到国家的大力提倡，司马迁的《史记》与班固的《汉书》最初都是以私撰的形式出现的，史学学者凤毛麟角，但东汉后期，史学阵营却逐渐扩大，虽无《史》、《汉》首领之功，却可算是史学全盛的时代。

在东汉经学的氛围中，由于经学带有浓厚的纬学色彩，士人很大一部分精力放在纬书方面。纬书虽然虚妄，但士人在奏章中引纬而喻今的方式却颇受统治者欢迎。由于谶纬的泛滥，史学鉴古以知今的功能很大程度上受到谶纬的抑制。

1 《后汉书·独行列传·向栩传》，第 2694 页。

汉末建安，随着汉帝国的统治危机的加深和地方割据势力的形成，对汉史的研究成为这一时期人们观古今成败，究当今之治的主要史学课题。

一、关注近代史的热潮

司马懿之父司马防“雅好《汉书》名臣列传，所讽诵者数十万言”[1]，对史书表现出的异乎寻常的热情一定意义上已超出了对传统经典的关注，可以说，对史书的爱好成为后世司马家族以权谋立国的渊薮。蜀国太守张裔，原本有《公羊春秋》的学统，但汉末建安，随着《左氏》学的兴盛，《公羊学》已渐衰微，于是他“治《公羊春秋》”的同时，“博涉《史》、《汉》”[2]。蜀国孟光“博物识古，无书不览，尤锐意三史，长于汉家旧典”，且曾对蜀储君刘禅热衷于读经书大不以为然，说：“此储君读书，宁当效吾等竭力博识以待访问，如博士探策讲试以求爵位邪！当务其急者。”[3]吴王孙权“博览书传历史”，“少时历《诗》、《书》、《礼记》、《左传》、《国语》，惟不读《易》。至统事以来，省三史、诸家兵书，自以为大有所益”[4]，不仅要劝其将军吕蒙读书，而且要其长子孙登“读汉书，习知近代之事”。名儒阚泽曾向他推荐能明治乱的古书名篇，说贾谊《过秦论》最善，于是“权览读焉”[5]。吴国留瓒亦“好读兵书及三史”[6]。汉末建安之际，由于国家混乱，有识之士纷纷加入史学的行列，加上环境较为宽松，史学反而得到了自由的空间而出现繁荣的景象，故

1 《三国志·魏志·司马朗传》注引司马彪《序传》，第 466 页。
2 《三国志·蜀志·张裔传》，第 1011 页。
3 《三国志·蜀志·孟光传》，第 1023–1025 页。
4 《三国志·吴志·吕蒙传》注引《江表传》，第 1274–1275 页。
5 《三国志·吴志·阚泽传》，第 1249 页。
6 《三国志·吴志·孙峻传》注引《吴录》，第 1444 页。

后人评论说：

灵、献之世，天下大乱，史官失其常守。博达之士，愍其废绝，各纪闻见，以备遗亡。是后群才景慕，作者甚众。[1]

可见，南北朝时期史学发达的局面，正发端于汉末建安之际。

二、官方和民间的史学活动

正由于在汉末建安乱世的氛围中，时人对历史越发重视，所以在三国所据的地区，统治者皆不同程度地组织了史学编撰活动。

《三国志》卷五十三《吴志·薛综传》载：

是岁……下莹狱，徙广州。右国史华核上书曰："臣闻五帝三王皆立史官，序录功美，垂之无穷。汉时司马迁、班固，咸命世大才，所撰精妙，与六经俱传。大吴受命，建国南土。大皇帝末年，命太史令丁孚、郎中项峻始撰《吴书》，孚、峻俱非史才，其所撰作，不足纪录。至少帝时，更差韦曜、周昭、薛莹、梁广及臣五人，访求往事，所共撰立，备有本末。昭、广先亡，曜负恩蹈罪，莹出为将，复以过徙，其书遂委滞，迄今未撰奏。臣愚浅才劣，适可为莹等记注而已，若使撰合，必袭孚、峻之迹，惧坠大皇帝之元功，损当世之盛美。莹涉学既博，文章尤妙，同僚之中，莹为冠首。今者见吏，虽多经学，记述之才，如莹者少，是以慺慺为国惜之。实欲使卒垂成之功，编于前史之末。奏上之后，退填沟壑，无所复恨。"皓遂召莹还，为左国史。……（莹）太康三年卒。著书八篇，名曰《新议》。

据此可知吴曾组织编撰《吴书》，从孙权末年开始，但苦无人才，孙权时"孚、峻俱非史才，其所撰作，不足纪录"故《吴书》始终

1 《隋书·经籍志》，962页，中华书局，1973年。

未成。

吴国官修史书虽未修成,但民间的史学研究却成就斐然。如对古代史书《国语》的研究,有唐固《国语注》、韦昭的《国语注》和虞翻的《国语注》,尤其是韦昭的《国语注》可算是吴国史学的杰出作品。韦注《国语注》二十一卷,因其后出,故于诸注中最为详备,终得传世。《四库提要》说:"前有昭自序,称兼采郑众、贾逵、虞翻、唐固之注。"韦昭序中提及自己在为《国语》作注的过程中,"所发正三百七事",《四库提要》作者考证韦昭的创见"不过六七十事",故怀疑传写过程中将"六十"误为"三百"。笔者认为,在前贤已有多人为之作注的情形下,韦昭尚能辨正出"六七十事",在学术上有此艰难的创新,已属不易,显示出韦昭高超的学术水平。所以,在流传过程中,《国语》的诸注本皆亡失,而昭注独存,且"惟昭为最古"[1],亦可证明韦昭的《国语注》确实优于诸家注本,其序文"兼采"之言不虚。

建安年间的汉献帝,虽无实际权力,且处于动荡不安的局势中,但亦曾组织史学编撰,表明了他作为末代帝王试图振兴汉室的热望。荀悦正是奉汉献帝之命删节《汉书》而作《汉纪》的,史称:

> 悦字仲豫,俭之子也。俭早卒。悦年十二,能说《春秋》。家贫无书,每之人闲,所见篇牍,一览多能诵记。性沈静,美姿容,尤好著述。灵帝时阉官用权,士多退身穷处,悦乃托疾隐居,时人莫之识,惟从弟彧特称敬焉。初辟镇东将军曹操府,迁黄门侍郎。献帝颇好文学,悦与彧及少府孔融侍讲禁中,旦夕谈论。累迁秘书监、侍中。

> 帝好典籍,常以班固《汉书》文繁难省,乃令悦依《左氏传》体以为《汉纪》三十篇,诏尚书给笔札。辞约事详,论辨多美。其序之曰:"昔在上圣,惟建皇极,经纬天地,观象立法,乃作书契,以通宇宙,扬于王庭,厥

1 《四库全书总目》卷五十一,史部七,杂史类。

用大焉。先王光演大业，肆于时夏。亦惟厥后，永世作典。夫立典有五志焉：一曰达道义，二曰章法式，三曰通古今，四曰著功勋，五曰表贤能。于是天人之际，事物之宜，粲然显著，罔不备矣。世济其轨，不陨其业。损益盈虚，与时消息。臧否不同，其揆一也。汉四百有六载，拨乱反正，统武兴文，永惟祖宗之洪业，思光启乎万嗣。圣上穆然，惟文之恤，瞻前顾后，是绍是继，阐崇大猷，命立国典。于是缀叙旧书，以述《汉纪》。中兴以前，明主贤臣得失之轨，亦足以观矣。"……又著《崇德》、《正论》及诸论数十篇。年六十二，建安十四年卒。[1]

《汉纪》的编撰过程贯穿建安时代，据《汉纪·序》说："其三年（建安三年），诏给事中监荀悦，钞撰《汉书》，略举其要，假以不直。尚书给纸笔，虎贲给书吏。悦于是约集旧书，撮序《表》、《志》，总为《帝纪》，通比其事，列系年月。……凡在《汉书》者，本末体殊，大略粗举。其《纪》、《传》所遗阙者差少而求志，势有所不能尽繁重之语，凡所行之事，出入省要，删略其文，凡为三十卷，数十余万言，作为《帝纪》，省约易习，无妨本书，有便于用，其旨云尔。会悦迁为侍中，其五年书成乃奏。"[2]

荀悦的《汉纪》虽属因班氏成书而作删节，但其意义不仅仅是普通的删节而已，在体例上做了一定的调整，使之更符合汉末建安人们的需求。故其问世后，一度受到人们的好评，也颇受统治者的重视。刘知几说："荀悦厌其迂阔，又依《左氏》成书，剪裁班史，篇才三十，历代褒之，有逾本传。"[3]唐太宗亦曾赐给臣下李大亮荀悦《汉纪》一部，并且下诏说："此书叙致既明，论议深博，极为治之体，尽君臣之义，今以赐卿，宜加寻阅也。"[4]可知，荀悦《汉

1 《后汉书·荀悦传》，第2059、2062页。

2 张烈点校《两汉纪》，中华书局，2002年6月第1版。

3 《史通·二体》。

4 《旧唐书·李大亮传》，第2388页，中华书局，1975年。

纪》仿《左传》体例而成，正适应了汉末建安《左传》学兴起的趋势，无疑，其可读性得到了增强，能满足读者快速阅读的需要，这也是统治者重视该书的原因。但由于其不属于史学的原创之作，故明清之际的学者对之评价不高，顾炎武说："荀悦《汉纪》改《纪》、《表》、《志》、《传》为编年，其叙事处，索然无复意味，间或首尾不备。其小有不同，皆以《班书》为长，惟一二条可采者。"[1]王鸣盛也说："观其书，盖专取《班书》别加诠次论断之，而《班书》外未尝有所增益，玩自序可见，而其间或与《班书》亦有小小立异者。在悦似当各有所据，若《班书》传刻脱误处，藉此校改者，亦间有之。然已仅矣。"[2]顾、王二学者对荀悦之所以有此评价，是基于他们狭隘的"学术"观。其实，荀悦删节《汉书》的过程就是作者对学术原著进行提炼和取舍的过程，取彼而舍此的过程自身就是学术的过程。荀悦的《汉纪》在问世后就受到欢迎，足以说明他对《汉书》的删节是成功的。其书能存世，并在后世产生了广泛的影响，自身就是一种学术成功。相反，在汉末建安，对前史作删节者非止荀悦一人，但留存下来的并不多，如东汉中期，杨终受诏删《太史公书》为十万言，其书在历史上就未能留传下来。

对荀悦《汉纪》所作出的史学贡献，《四库提要》对之已有允论：

> 唐刘知几《史通·六家篇》，以悦书为《左传》家之首。其《二体篇》又称其历代宝之，有逾本传。班、荀二体，角力争先。其推之甚至。故唐人试士，以悦《纪》与《史》、《汉》为一科。《文献通考》载宋李焘跋曰：悦为此《纪》，固不出班《书》，亦时有所删润，而谏大夫王仁、侍中王闳谏疏，班《书》皆无之。又称司马光编《资治通鉴》，书太上皇事及五凤郊泰畤之月，要皆舍班而从荀。盖以悦修《纪》时，固《书》犹未舛讹，又称

1 《日知录》卷二十六"荀悦《汉纪》"条。

2 《十七史商榷》卷二十八"《汉纪》"。

其"君兰"、"君简","端"、"瑞","兴"、"誉","宽"、"竟"诸字与《汉书》互异者,先儒皆两存之。王铚作《两汉纪后序》,亦称荀、袁二《纪》,于朝廷纪纲、礼乐刑政、治乱成败、忠邪是非之际,指陈论著,每致意焉。反复辨达,明白条畅;启告当代,而垂训无穷。是宋人亦甚重其书也。其中若壶关三老茂,《汉书》无姓,悦书云姓令狐;朱云请上方剑,《汉书》作斩马,悦书乃作断马。证以唐张渭诗"愿得上方断马剑,斩取朱门公子头"两句,知《汉书》字误。资考证者亦不一。近时顾炎武《日知录》乃惟取其宣帝赐陈遂玺书一条,及元康三年封海昏侯诏一条,能改正《汉书》三四字,其余则病叙事索然无意味,间或首尾不备。其小有不同,皆以班《书》为长,未免抑扬过当。又曰,纪王莽事自始建国元年以后,则云"其二年、其三年,以至其十五年,以别于正统而尽没其天凤、地皇之号"云云。其语不置可否。然不曰尽削而曰尽没,似反病其疏略者。不知班《书》莽自为传,自可载其伪号,荀书以汉系编年,岂可以莽纪元哉?是亦非确论,不足为悦病也。[1]

汉魏之际的中原地区史学除《汉纪》以外,还有旧题王粲所撰《汉末英雄记》一卷。《四库提要》说:

旧本题魏王粲撰。粲字仲宣,高平人,仕魏为丞相掾,赐爵关内侯,事迹具《三国志》本传。案粲卒于建安中,其时黄星虽兆,玉步未更,不应名书以汉末,似后人之所追题。然考粲《从军诗》中已称曹操为圣君,则俨以魏为新朝,此名不足怪矣。《隋志》注录作八卷,注云"残阙"。其本久佚,此本乃王世贞杂钞诸书成之,凡四十四人,大抵取于裴松之《三国志注》为多。如《水经注》载白狼山曹操敲马鞍作十片事,本习见之书,乃漏而不载。又如筑易京本公孙瓒事,乃于瓒外别出一张瓒,以此事属之,不知据何误本,尤疏舛之甚矣。[2]

1 《四库全书总目》卷四十七,史部三,编年类。
2 《四库全书总目》卷六十一,史部十七,传记类存目三。

此外,对古代典章制度的研究有蔡邕《独断》二卷,详见后论。

建安末入丞相府的桓范于魏文帝时曾奉诏与王象等撰集《皇览》,桓范于编撰之余,“尝抄撮《汉书》中诸杂事,以自意斟酌之,名曰《世要论》”。

蜀地亦有浓厚的史学风气。汉中陈述写成了《益部耆旧传》[1],成为裴松之注《三国志》的材料之一。

蜀地史学最值得一提的是谯周:

> 谯周字允南,巴西西充国人也。父㟃,字荣始,治《尚书》,兼通诸经及图、纬。……周幼孤,与母兄同居,既长,耽古笃学,家贫未尝问产业,诵读典籍,欣然独笑,以忘寝食。研精《六经》,尤善书札,颇晓天文,而不以留意。诸子文章非心所存,不悉遍视也。……无造次辩论之才,然潜识内敏。

> 于时军旅数出,百姓凋瘁,周与尚书令陈祗论其利害,退而书之,谓之《仇国论》。
>
> 后迁光禄大夫,位亚九列。周虽不与政事,以儒行见礼,诗访大义,辄据经以对,而后生好事者亦谘问所疑焉。
>
> (周)凡所著述,撰定《法训》、《五经论》、《古史考》(书)之属百余篇。周三子,熙、贤、同。少子同颇好周业,亦以忠笃质素为行,举孝廉,除锡令、东宫洗马,召不就。[2]

蜀地史学学者还有杨戏。戏以延熙四年著《季汉辅臣赞》,其所颂述,今多载于《魏书》,是以记之于左。[3]

1 《三国志·蜀志·李譔传》,第 1027 页。

2 《三国志·蜀志·谯周传》,第 1027–1033 页。

3 《三国志·蜀志·杨戏传》,第 1079 页。

建安统治者和文人的言论中多处反映出浓厚的史鉴意识。《后汉书·儒林列传·赵晔传》:

晔著《吴越春秋》、《诗细历神渊》。蔡邕至会稽,读《诗细》而叹息,以为长于《论衡》。邕还京师,传之,学者咸诵习焉。

吴地又有顾谭,曾有精彩的史论:

(顾)谭字子默,弱冠与诸葛恪等为太子四友,从中庶子转辅正都尉。赤乌中,代恪为左节度。每省簿书,未尝下筹,徒屈指心计,尽发疑谬,下吏以此服之。加奉车都尉。薛综为选曹尚书,固让谭曰:"谭心精体密,贯道达微,才照人物,德允众望,诚非愚臣所可越先。"后遂代综。祖父雍卒数月,拜太常,代雍平尚书事。是时鲁王霸有盛宠,与太子和齐衡,谭上疏曰:"臣闻有国有家者,必明嫡庶之端,异尊卑之礼,使高下有差,阶级逾邈,如此则骨肉之恩生,觊觎之望绝。昔贾谊陈治安之计,论诸侯之势,以为势重,虽亲必有逆节之累,势轻,虽疏必有保全之祚。故淮南亲弟,不终飨国,失之于势重也;吴芮疏臣,傳祚长沙,得之于势轻也。昔汉文帝使慎夫人与皇后同席,袁盎退夫人之座,帝有怒色,及盎辨上下之仪,陈人彘之戒,帝既悦怿,夫人亦悟。今臣所陈,非有所偏,诚欲以安太子而便鲁王也。"……(后受他人陷害)坐徙交州,幽而发愤,著《新言》二十篇。其《知难》篇盖以自悼伤也。见流二年,年四十二,卒于交阯。[1]

晋代史学家孙盛曾完整地记述了三国时期曹髦与大臣一次论史的过程:

二月丙辰,帝宴群臣于太极殿东堂,与侍中荀顗、尚书崔赞、袁亮、钟

1 《三国志·吴志·顾雍传》,第1230页。

毓、给事中中书令虞松等并讲述礼典，遂言帝王优劣之差。帝慕夏少康，因问顗等曰："有夏既衰，后相殆灭，少康收集夏众，复禹之绩；高祖拔起陇亩，驱帅豪杰，芟夷秦、项，包举宇内，斯二主可谓殊才异略，命世大贤者也。考其功德，谁宜为先？"顗等对曰："夫天下重器，王者天授。圣德应期，然后能受命创业。至于阶缘前绪，兴复旧迹，造之与因，难易不同。少康功德虽美，犹为中兴之君，与世祖同流可也。至如高祖，臣等以为优。"帝曰："自古帝王，功德言行，互有高下，未必创业者皆优，绍继者咸劣也。汤、武、高祖虽俱受命，贤圣之分，所觉悬殊。少康、殷宗中兴之美，夏启、周成守文之盛，论德较实，方诸汉祖，吾见其优，未闻其劣，顾所遇之时殊，故所名之功异耳。少康生于灭亡之余，降为诸侯之隶，崎岖逃难，仅以身免，能布其德而兆其谋，卒灭过、戈，克复禹迹，祀夏配天，不失旧物，非至德弘仁，岂济斯勋？汉祖因土崩之势，仗一时之权，专任智力以成功业，行事动静，多违圣检；为人子则数危其亲，为人君则囚系贤相，为人父则不能卫子；身没之后，社稷几倾，若与少康易时而处，或未能复大禹之绩也。推此言之，宜高夏康而下汉祖矣。诸卿具论详之。"翌日丁巳，讲业既毕，顗、亮等议曰："三代建国，列土而治，当其衰弊，无土崩之势，可怀以德，难屈以力。逮至战国，强弱相兼，去道德而任智力。故秦之弊可以力争。少康布德，仁者之英也；高祖任力，智者之俊也。仁智不同，二帝殊矣。《诗》、《书》述殷中宗、高宗，皆列《大雅》，少康功美过于二宗，其为《大雅》明矣。少康为优，宜如诏旨。"赞、毓、松等议曰："少康虽积德累仁，然上承大禹遗泽余庆，内有虞、仍之援，外有靡、艾之助，寒浞谗慝，不德于民，浇、豷无亲，外内弃之，以此有国，盖有所因。至于汉祖，起自布衣，率乌合之士，以成帝者之业。论德则少康优，课功则高祖多，语资则少康易，校时则高祖难。"帝曰："诸卿论少康因资，高祖创造，诚有之矣，然未知三代之世，任德济勋如彼之难，秦、项之际，任力成功如此之易。太上立德，其次立功，汉祖功高，未若少康盛德之茂也。且夫仁者必有勇，诛暴必用武，少康武烈之威，岂必降于高祖哉？但《夏书》沦亡，旧文残缺，故勋美阙而罔载，唯有伍员粗述大略，其言复禹之

> 绩，不失旧物，祖述圣业，旧章不愆，自非大雅兼才，孰能与于此，向令《坟》、《典》具存，行事详备，亦岂有异同之论哉？”于是群臣咸悦服。中书令松进曰：“少康之事去世久远，其文昧如，是以自古及今，议论之士莫有言者，德美隐而不宣。陛下既垂心远鉴，考详古昔，又发德音，赞明少康之美，使显于千载之上，宜录以成篇，永垂于后。”帝曰：“吾学不博，所闻浅狭，惧于所论，未获其宜，纵有可采，亿则屡中，又不足贵，无乃致笑后贤，彰吾暗昧乎！”于是侍郎钟会退论次焉。[1]

可见孙盛此条完整地再现了当时的一次政治辩论，对帝王优劣的比较，实际上隐含了不同的政治思想，不同的天下观。曹髦赞少康，实际上是一种自比，一方面反映了当时司马氏大权在握下黑云压城的局面，另一方面反映了他要效法古代少康中兴的例子以图魏室的再兴。这一讨论的内容实际上是极为秘密的，司马氏知道后曹髦必定要陷于危险的境地，不知孙盛从何得知。若这一记载可信，孙盛写史时可能见过一些秘而不宣的原始档案。

由于汉末建安史学风气的盛兴，故史学研究成果的出现较东汉有所增加，最终推动陈寿写成了《三国志》这一历史巨著。

第三节　建安时期诸子学的复兴

汉末建安，汉室衰微，群雄割据之势已成，天下形势与先秦时期何等相似，周代王官之学衰，故诸子散于民间，形成了各具特色的先秦诸子思想。汉末王纲不设，经学衰退，乱世之秋，同样出现了思想的解放。先秦时期处于思想的拓荒时代，故诸子能发前人之所未发。从总体上说，汉末建安时期的学者虽大率依托先秦学者，对之进行阐发和润色，但能将先秦诸子的思想融入时代，赋予

1 《三国志·魏志·三少帝纪》裴注引《魏氏春秋》，第135页。

传统思想以新的内容,同样产生了学术创新。如申、商之法,在汉代多遭贬议,而在这一时期却又受到重视。

一、对法家思想的继承

早在东汉后期,法家思想就已为一部分有识之士所重,如前所述,崔寔在《政论》中就曾指责统治阶级内部的一部分所谓"俗人",他们"拘文牵古,不达权制,奇伟所闻,简忽所见",认为统治者为挽救危机,不必"体蹈尧舜,然后乃理",呼吁统治者"宜参以霸政","宜重赏深罚以御之,明著法术以检之"。他特别推崇西汉宣帝,贬汉元帝,说"孝宣皇帝明于君人之道,审于为政之理,故严刑峻法,破奸轨之胆,海内肃清,天下密如"。他又认为"及元帝即位,多行宽政,卒以堕损,威权始夺,遂为汉室基祸之主"。表达了强烈的借助严刑峻法以重振朝纲的愿望。

东汉后期的刘梁,"常疾世多利交,以邪曲相党,乃著《破群论》……又著《辩合同之论》"[1]。内容亦大抵与法家打击朋党思想相一致。灵帝时阳球善申、韩之学,史载:

> 阳球字方正,渔阳泉州人也。家世大姓冠盖。……好申、韩之学。郡吏有辱其母者,球结少年数十人,杀吏,灭其家,由是知名。初举孝廉,补尚书郎,闲达故事,其章奏处议,常为台阁所崇信。出为高唐令,以严苛过理,郡守收举,会赦见原。[2]

汉末名士荀悦也对法家思想十分推崇,他在《申鉴》中说:

> 赏罚,政之柄也。明赏必罚,审信慎令,赏以劝善,罚以惩恶。人主

1 《后汉书·文苑列传·刘梁传》,第2635页。
2 《后汉书·酷吏列传·阳球传》,第2498页。

不妄赏，非徒爱其财也，赏妄行则善不劝矣。不妄罚，非矜其人也，罚妄行则恶不惩矣。赏不劝谓之止善，罚不惩谓之纵恶。在上者能不止下为善，不纵下为恶，则国法立矣。是谓统法。[1]

其《申鉴》五卷：

一曰政体，二曰时事，皆制治大要及时所当行之务；三曰俗嫌，皆机祥谶讳之说；四曰杂言上，五曰杂言下，则皆泛论义理，颇似扬雄《法言》。[2]

曹操虽不见其对法家学说开展研究的作品传世，但其文学作品和诏令奏章中反映的进取意识及"唯才是举"的求才方针都与古代法家功利思想和以功臣治世的思想不谋而合，其摧抑豪强的施政措施亦与法家思想中严刑峻法的理论有关。

曹操在其迈向权力巅峰的过程中曾竭力网罗天下方士，为什么会对方士感兴趣？有学者研究这一问题说："曹操所招致的方士基本上算是真正的职业方士，因为在他统治期间的曹魏似已形成了官方宗教的雏形，全国的方士聚集在一起，由郗俭主领，而且为郗俭建立起专用的宗教场所——茅舍。当然，曹操的本意并不是为了宗教的发展，而是为了达到控制的目的。"[3]对这一说法进一步思考，结合曹操时期"唯才是举"的用人方针，便不难理解曹操眼中的方士都是有一技之长者，因为曹操的主要指导思想是法家思想，这一源于先秦的思想体系的一个极其重要的特征就是重视功利和实效。法家之所以排斥儒家，就因为法家代表人物认为，

1 《后汉书·荀悦传》，第 2061 页。
2 《四库全书总目》卷九十一，子部一，儒家类一。
3 参见王青：《东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶层分析》，《中国史研究》1997 年第 1 期。

儒家所提倡的"诗、书、礼、乐、仁、廉、辩、慧、善、修"等都是无法进行考核的方面,而方士却具有可考核性,所以秦国社会中不排斥方士,但制定了考核的法律,秦的法律条文规定"秦法,不得兼(验)方,辄死"便足证明。史载,曹操召集的方士有:上党王真,陇西封君达,甘陵甘始,鲁女生,谯国华佗、东郭延年、冷寿光,河南卜式、张貂、蓟子训,汝南费长房、鲜奴辜,魏国军吏河南赵圣卿,阳城郗俭,庐江左慈等十六人。

建安时期对法家思想阐释最为详备的是桓范的《世要论》。其《世要论·为君难》说:

> 且佐治之臣,历世难遇。庸人众而贤才寡,是故君人者不能皆得稷、契之干,伊、吕之辅,犹造父不能皆得骐骥之乘,追风之四也。御駬啙必烦辔衔,统庸臣必劳智虑,是以人君其所以济辅群下,均养大小,审核真伪,考察变态,在于幽冥窈妙之中,割毫折芒纤微之间,非天下之至精,孰能尽于此哉!故臣有立小忠以售大不忠;效小信以成大不信,可不虑之以诈乎?臣有貌厉而内荏,色取仁而行违,可不虑之以虚乎?臣有害同侪以专朝,塞下情以壅上,可不虑之以嫉乎?臣有进邪说以乱是,因佀然以伤贤,可不虑之以谗乎?臣以因赏以偿恩,因罚以作威,可不虑之以奸乎?臣有外显相荐,内阴相除,谋事托公而实侠私,可不虑之以欺乎?臣有事左右以求进,托重臣以自结,可不虑之以伪乎?臣有和同以取谐,苟合以求进,可不虑之以祸乎?臣有悦主意以求亲,悦主言以取容,可不虑之以佞乎?此九虑者,所以防恶也。臣有……可不恕之以直乎?……忠乎?……贞乎?……难乎?……此七恕者,所以进善也。接下之理,御臣之道,岂徒七恕九虑而已哉![1]

此文明显仿自《韩非子》,《韩非子》有《八奸》篇,述说的就是君主必须严防臣下的八个方面。

1 《全三国文》,第1259页。

又《世要论·治本》:

> 夫治国之本有二,刑也德也。[1]

颇类《韩非子》的《二柄》篇,韩非在此篇中要求君主必须操二柄防八奸。又《世要论·详刑》篇说:

> 是以圣主用其刑也,详而行之,必欲民犯之者寡,而畏之者众,明刑至于无刑,善杀至于无杀,此之谓矣。[2]

历史上,法家代表作《商君书》提出过圣人"作壹"的思想,要求君主做到"壹赏"、"壹刑"、"壹教",实现"明教之犹,至于无教"的政治局面。可知桓范的"无刑"、"无杀"的思想皆来源于商鞅。其《谏争》讲进言之难,有较激进之观点:"故子从命者,不得为孝,臣苟顺者,不得为忠。"《决壅》篇讲人主被左右近习所壅塞的现象。皆颇类于《韩非子》的观点。

之所以认为桓范继承了法家的思想,还有一个更明确的证据是,桓范研究过历代法家的作品,且在名教的旗号下客观上承认法家思想对于治国的实用性,其《世要论·辨能》说:

> 夫商鞅、申、韩之徒,其能也,贵尚谲诈,务行苛剋,废礼义之教,任刑名之数,不师古始,败俗伤化,此则尹伊、周、邵之罪人也。然其尊君卑臣,富国强兵,守法持术,有可取焉。逮至汉兴,有宁成、郅都之辈,放商、韩之治,专以杀伐、残暴为能,顺人主之意,希旨而行,要时趋利,敢行祸败,此又商、韩之罪人也。然其抑豪强,抚孤弱,清己禁奸,背私立公,尚有可取焉。至于晚世之所谓能者,乃犯公家之法,赴私门之势,废百姓之

1 《全三国文》,第1260页。
2 《全三国文》,第1261页。

务，趣人间之事，决烦理务，临时苟辨，但使官无谴负之累，不审下民吁嗟之冤，复是申、韩、宁、郅之罪人也。

其又从法家思想的角度分析了汉末世风，并对汉末风气进行了严肃的批评：

而俗犹共言其能，执政者选用不废者，何也？为贵势之所持，人间之士所称，听声用名者众，察实审能者寡，故使能否之分不定也。夫定令长之能者，守相也，定守相之能者，州牧刺史也，然刺史之徒，未必能考论能否也，未必能端平也。或委任下吏，听浮游之誉，或受其戚党贵势之托，其整顿传舍，待望迎宾，听其请谒，供其私求，则行道之人言其能也。治政以威严为先，行事务邀时取辨，悕望上官之指，敬顺监司之教，期会之命，无降身以接士之来，违法以供其求，欲人间之事无不循，言说之谈无不用，则寄寓游行幅巾之士言其能也。有此三者为之谈，听声誉者之所以可惑，能否之所以不定也。[1]

又批评汉末出现的为人写赞颂和铭诔之风说：

夫赞象之所作，所以昭述勋德，思咏政惠，此盖诗颂之末流矣。宜由上而兴，非专下而作也。世考之导（严氏认为此疑有误字），实有勋绩。……宜请于国，当录于史官，载于竹帛，上章君将之德，下宣臣吏之忠。若言不足纪，事不足述，虚而为盈，亡而为有，此圣人之所疾，庶几之所耻也。[2]

夫渝世富贵，乘时要世，爵以贿至，官以贿成，视常侍黄门，宾客假其气势，以致公卿牧守，所在宰莅，无清惠之政，而有饕餮之害，为臣无忠

1 《全三国文》，第 1262 页。

2 《世要论・赞象》，《全三国文》，第 1263 页。

臣之行，而有奸欺之罪，背正向邪，附下罔下，此乃绳墨之所加，流放之所弃，而门生故吏，合集财货，刊石纪功，称述勋德，高邈伊、周，下陵管、晏，遂追豹、产，近逾黄、邵，势重者称美，财富者文丽，后人相踵，称以为义，外若赞善，内为己发，上下相效，竞以为荣，其流之弊，乃至于此。欺曜当时，疑误后世，罪莫大焉。且夫赏生以爵禄，荣死以诔谥，是人主权柄，而汉世不禁，使私称与王命争流，臣子与君上俱用，善恶无章，得失无效，岂不误哉！[1]

明确认为对臣下进行褒贬和赏罚之大权应当操纵在国君之手，而汉代后期，社会上兴起的赞象铭诔之风，是对国君权柄的极大的破坏，这同样体现了桓范的法家思想。

蜀汉名臣诸葛亮虽没有什么系统阐发法家思想的著作，但其治蜀措施所体现的也正是法家一贯提倡的“信赏必罚”的主张，史称：

亮作八务、七戒、六恐、五惧，皆有条章，以训臣厉子。[2]

又《三国志·蜀书·樊建传》注引《汉晋春秋》说：

樊建为给事中，晋武帝问诸葛亮之治国，建对曰：“闻恶必改，而不矜过，赏罚之信，足感神明。”帝曰：“善哉！使我得此人以自辅，岂有今日之劳乎！”

二、对老子、庄子思想的新释

道家思想在西汉初年曾作为统治思想而受到统治者的提倡，

1 《世要论·铭诔》，《全三国文》，第1263页。

2 《三国志·蜀书·诸葛亮传》注引《魏氏春秋》，第928页。

在西汉中期汉武帝对统治思想作调整后，道家思想虽不再作为统治思想，但在民间的流传和研习活动就再也没有停止过。

如西汉后期，就曾活跃着一位神神秘人物“安丘先生”，名望之，字仲都，“少持《老子经》，恬净不求进宦，号曰‘安丘丈人’。成帝闻，欲见之，望之辞不肯见，为巫医于人间”[1]。耿弇之父耿况与王莽从弟王伋皆曾师从他，“共学《老子》”[2]。王莽末年，又有淳于恭，“善说《老子》，清静不慕荣名”[3]。东汉初年名儒范升少时通《论语》、《孝经》等儒典，成年后研习《梁丘易》和《老子》，并以此教授弟子[4]。汉章帝时，窦太后临朝干政，崔骃曾上书以道家思想告诫窦氏家族说：“夫谦德之光，《周易》所美；满溢之位，道家所戒。”[5]如前所说，东汉后期，郎𫖮、襄楷在奏章中多引《老子》之语，安帝时有翟酺“好《老子》，尤明图纬、天文、历算”[6]，折像“好黄老言”，曾说“盈满之咎，道家所忌”[7]。马融曾作《老子注》，张衡亦曾欲注《老子》，李固在抨击外戚宦官专权时也曾引用《老子》哲学说，“《老子》说‘其进锐，其退速也’”[8]。汉末建安，《老子》的文本在世间流传颇为广泛，张修从事道教活动时，曾广泛使用“《老子》五千文”作为布道的经典，“使都习”[9]，这对道家思想的传播无疑起过重要的促进作用。

汉末建安，道家思想已成为士大夫人生哲学的一部分。仲长统明显吸收了道家的人生哲学，如前所说，他曾明确说欲“慕老氏

1 《后汉书·耿弇传》注引嵇康《圣贤高士传》，第703页。

2 《后汉书·耿弇传》，第703页。

3 《后汉书·淳于恭传》，第1301页。

4 《后汉书·范升传》，第1226页。

5 《后汉书·崔骃传》，第1721页

6 《后汉书·翟酺传》，第1602页。

7 《后汉书·方术列传·折像传》，第2720页

8 《后汉书·李固传》，第2075页。

9 《后汉书·刘焉传》注引《典略》，第2436页。

之玄虚”。魏文帝时陈思王曹植曾上书谋求参政说：

> 夫自衒自媒者，士女之丑行也；干时求进者，道家之明忌也。而臣敢陈闻于陛下者，诚与国分形同气，忧患共之者也。……是以敢冒其丑而献其忠。[1]

可见他深知道家人生哲学，但由于魏文帝对之不加重用，心存顾忌，才不得已上书表明心迹。

魏明帝曹叡也曾讲出带有浓厚道家意味的言论说：“三世为将，道家所忌，穷兵黩武，古有成戒。”[2]

其时的历史记载中，能反映道家思想的最典型的莫过于王昶的一段训子言语。王昶，字文舒，太原晋阳人。魏文帝曹丕为太子时，王昶曾任太子文学，后升任中庶子一职，曾著有《治论》，“略依古制而合于今时务者二十余篇”。又“著《兵书》十余篇，言奇正之用”。曾作《戒子书》说：

> 夫人为子之道，莫大于宝身全行，以显父母。此三者人知其善，而或危身破家，陷于灭亡之祸者，何也？由所祖习非其道也。夫孝敬仁义，百行之首，行之而立，身之本也。孝敬则宗族安之，仁义则乡党重之，此行成于内，名著于外者矣。人若不笃于至行，而背本逐末，以陷浮华焉，以成朋党焉；浮华则有虚伪之累，朋党则有彼此之患。……患人知进而不知退，知欲而不知足，故有困辱之累，悔吝之咎。语曰：“如不知足，则失所欲。”故知足之足常足矣。览往事之成败，察将来之吉凶，未有干名要利，欲而不厌，而能保世持家，永全福禄者也。欲使汝曹立身行己，遵儒者之教，履道家之言，故以玄默冲虚为名，欲使汝曹顾名思义，不敢违越也。……夫物速成则疾亡，晚就则善终。……夫能屈以为伸，让以为得，

1 《三国志·魏志·陈思王植传》，第 568 页。

2 《三国志·魏志·王朗传》引《魏书》帝诏，第 412 页。

弱以为强,鲜不遂矣。[1]

可见王昶对其子再三强调的人生哲学正是道家的以退为进的思想。

建安年间,蜀人李权曾欲向秦宓借《战国策》,秦宓认为《战国策》乃是权谋诈术,没有必要学习,并用道家思想教训他说:

道家法曰:"不见所欲,使心不乱。"是故天地贞观,日月贞明;其直如矢,君子所履。《洪范》记灾,发于言貌,何战国之谲权乎哉?[2]

正是在道家思想日益渗透到人们日常生活的情形下,建安时期对道学哲学的研究虽还不算普遍,但已有学者着手对道家作品进行整理。史载汉末建安时期研究《老子》或为《老子》作注者有寒贫、虞翻、董遇等。

寒贫,又名石德林,《三国志·魏书·胡昭传》注引《魏略》说:

寒贫者,本姓石,字德林,安定人也。建安初,客三辅。是时长安有宿儒栾文博者,门徒数千,德林亦就学,始精《诗》、《书》。后好内事,于众辈中最玄默。至十六年,关中乱,南入汉中……常读《老子》五千文及诸内书,昼夜吟咏。到二十五年,汉中破,随众回长安,遂痴愚不复识人。

可见寒贫最初跟随宿儒学习经学,精于儒典的研究,后来才转而研究《老子》,其对道家典籍的痴迷竟然到了"昼夜吟咏"的地步。这是一个弃儒从道的典型事例。

又有虞翻作《老子训注》。《三国志·吴志·虞翻传》说:"权积怒非一,遂徙翻交州。虽处罪放,而讲学不倦,门徒常数百人。又为《老子》、《论语》、《国语》训注,皆传于世。"虞翻之《老子注》

1 《三国志·魏志·王昶传》,第744页。
2 《三国志·蜀志·秦宓传》,第973页。

虽未能流传于后世,但在汉末建安,虞翻的学术所及只有《周易》、《论语》、《国语》《老子》等,他能将《老子》作为他为数不多的学术研究对象,实开魏晋道风之先河,体现出敏锐的学术前瞻性。

此外,时处汉末建安之际的董遇亦曾作有《老子注》。《三国志·魏书·王肃传》注引《魏略》说:

> 遇字季直,性质讷而好学。兴平中,关中扰乱,与兄季中依将军段煨。采稆负贩,而常挟持经书,投闲习读。其兄笑之而遇不改。及建安初,王纲小设,郡举孝廉,稍迁黄门侍郎。是时,汉帝委政太祖,遇旦夕侍讲,为天子所爱信。……初,遇善治《老子》,为《老子》作训注。又善《左氏传》,更为作朱墨别异。人有从学者,遇不肯教,而云"必当先读百遍"。言"读书百遍而义自见"。……由是诸生少从遇学,无传其朱墨者。

董遇所注《老子》后世也不传,故无从知晓他对《老子》思想作了哪些方面的演绎,但这段文字至少透露出一个重要的信息:即董遇不仅推崇《老子》,其自身的行为也受《老子》哲学的影响,按道家传统的认识方法,对学理和思想必须自己体会出来,老子自己正是通过"玄览"的方法而体悟到罕为人知的"大道"的。董遇推崇《老子》的原因正是他感到自己已领会到了道家的认识方法,且能从道家思维的角度去认识问题,他人求学而董遇不肯教的原因不是他故作姿态,其"读书百遍而义自见"的方法正是一种体悟的方法。事实上,对道家思想展开研究,研究者自身必须具备一定的感悟能力,并非人人都能通晓道家晦涩难懂的语言所表述的究是何意。如汉魏之交,颍川荀氏一门,家学兴旺,荀氏子弟中唯有荀粲一人好道家言便是明证。史载:

> 粲字奉倩。粲诸兄并以儒术论议,而粲独好言道,常以为子贡称夫子之言性与天道,不可得闻,然则六籍虽存,固圣人之糠秕。粲兄俣难

曰:“《易》亦云圣人立象以尽意,系辞焉以尽言,则微言胡为不可得而闻见哉?”粲答曰:“盖理之微者,非物象之所举也。今称立象以尽意,此非通于意外者也,系辞焉以尽言,此非言乎系表者也;斯则象外之意,系表之言,固蕴而不出矣。”及当时能言者不能屈也。[1]

荀粲之所以认为“六籍虽存,固圣人之糠秕”,是因为“理之微者”是不可说出的,这和老子的思维相一致。老子说,能说出的就不是“道”,“道之为物,惟恍惟惚”,只是于依稀仿佛之间感到似乎有,又似乎没有,因此“道”不但视之不见,搏之不得,只能存在于人的感官思维之中。

与《老子》相比,《庄子》的思维更加幽深玄远。由于汉末建安年间,一般士人一时还难以突破儒学思维的樊篱,故《庄子》在汉末建安年间的传播不如《老子》,几无人传习,但随着时间的推移,这一汉末重新兴起的道家的思维方式逐渐为人们所接收,于是终于有一部分人感到“名教”只不过是束缚人性的工具时,庄学终于迎来了发展的全盛时代。

三、对其他诸子作品的研究与利用

汉末建安,先秦诸子思想的复兴主要体现在对法、道两家思想的重新诠释和利用方面,这是因为法、道两家学说在历史上亦曾被作为统治思想而付诸实践,其思想内容自身就对社会政治和社会个体具有指导意义。但在建安群雄纷争的年代,时人注意到的不仅是法、道两家思想,应该说诸子思想在这时期都有不同的表现。如墨家等皆不同程度地受到重视。

墨学虽无确载能证明其时有学者进行过研究,但墨家朴实无华的政治主张和社会理想对建安士人的思想也产生了巨大影响。

1 《三国志·魏志·荀彧传》注引《晋阳秋》,第319–320页。

孙吴政权士人陆凯曾说：

> 臣闻殷汤取士于商贾，齐桓取士于车辕，周武取士于负薪，大汉取士于奴仆。明王圣主取士以贤，不拘卑贱，故其功德洋溢，名流竹素，非求颜色而取好服、捷口、容悦者也。臣伏见当今内宠之臣，位非其人，任非其量……愿陛下简文武之臣，各勤其官，州牧督将，藩镇方外，公卿尚书，务修仁化，上助陛下，下拯黎民，各尽其忠，拾遗万一，则康哉之歌作，刑错之理清。愿陛下留神思臣愚言。[1]

于陆凯之言，可见墨家尚贤主张的痕迹。《墨子》曾指责当时的统治者"王公大人"们说：

> 今王公大人，有一衣裳不能制，必藉良工；有一牛羊不能杀，必藉良宰。故当若之二物者，王公大人未知以尚贤使能为政也。逮至其国家之乱，社稷之危，则不知使能以治之，亲戚则使之，无故富贵、面目佼好则使之。……则王公大人不明乎以尚贤使能为政也。[2]

可见陆凯和墨子都认为，国君举贤要不避贵贱，不能仅凭表面印象而选取那些"面目佼好"却无实际治事才能的人任官。这一思想也与曹操的选贤举能的思想相一致。

建安时期，诸子学的复兴不仅表现在对先秦诸子作品的研究吸收方面，更重要的体现是汉末建安出现了大量的思想作品，当时有许多学者都仿照先秦诸子的文章风格写出了述说事理的思想著作。他们不仅摒弃了传统的解释别人作品的方法，而是力求以原创的形式构建自己的作品，其立论涉及社会政治、人生哲学、人物评论等领域，当然也推动了文学的发展。

---

1 《三国志·吴志·陆凯传》，第 1402–1403 页。

2 《墨子·尚贤》。

第三章　东汉经学最后的辉煌

自东汉王朝建立之初，儒家学说便被确定为主流学术。官方的大力提倡，使得经学获得前所未有的历史机遇。东汉一朝，是学术史家艳称的“经学极盛时代”。在桓帝、灵帝时期，政治形势急剧恶化，经学也受到猛烈冲击。由于经学具有异常深厚的基础，即便在东汉后期，经学研究还是取得了重大成就。在建安前期的学术中，总结经学，推明教化还是学术的主流，这一时期重要的学者主要有郑玄、何休、蔡邕和应劭。郑玄对今、古文经学作了全面总结，实现了统一经学的学术目标；何休从尊今抑古的立场，为申明经典的价值，作了进一步的努力；蔡邕从典制、文体、史学等更宽博的学术层面全面诠释传统思想；应劭则从正风俗这一独特的学术视角对传统伦理作阐释。但他们都程度不同地受到了道家思想的影响。

第一节　郑玄：整合今、古文经学

郑玄（127—200），字康成，北海高密（今属山东）人。出身寒微，《后汉书》郑玄本传中只提及其八世祖郑崇为西汉哀帝时的尚书仆射。在汉末衰乱的氛围中，郑玄励志好学，年二十一时，得时任太守杜密的赏识，被荐至京师读书，先后师从第五元和张恭祖

学习《京氏易》、《公羊春秋》等今文经和《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》等古文经[1]，最后从马融学古文经[2]。其一生虽屡有入仕机会，但皆被其拒绝，“颇有让爵之高”[3]。虽不入仕，其学术却荣膺“郑学”之称，在学术史上实独树一帜。生平著述有：《周易》、《毛诗》、《仪礼》、《周礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》等经注，又注《尚书大传》及《易纬乾坤凿度》、《周易乾凿度》等诸纬书，此外还有《天文七政论》、《鲁礼禘祫义（志）》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》及批驳何休的《起废疾》、《箴膏肓》、《发墨守》等。郑玄于东汉衰乱之际，对学术的最大贡献在于对古代文化典籍进行了全面清理、总结，整合了经今、古文之学。

一、“思整百家之不齐”的学术目标

如前所说，汉代经学经由东汉的发展，已变得十分庞杂。受师法和家法的影响，汉儒对相同的经文，其注解却千差万别，令人无所适从。有鉴于此，郑玄“念述先圣之元意，思整百家之不齐”[4]，其学术目标与同时代的人相比更为明确，也具有更高的立意。郑玄的这一学术目标是符合学术的发展规律的。东汉后期，经学虽已陷入困境，但经学却仍是社会认同的主流学术，经学的日趋繁琐

---

1 《后汉书·郑玄传》：“玄造太学受业，师事京兆第五元，始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》，又从东郡张恭祖受《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》。”第1207页。

2 《后汉书·郑玄传》：“（玄）以山东无足问者，乃西入关，因涿郡卢植，事扶风马融。融门徒四百余人，升堂进者五十余生。融素骄贵，玄在门下，三年不得见，乃使高业弟子传授于玄。玄日夜寻诵，未尝怠倦。会融集诸生考论图纬，闻玄善算，乃召见于楼上。玄因从质诸疑义，问毕辞归。融喟然谓门人曰：‘郑生今去，吾道东矣。’玄自游学，十余年乃归乡里。”第1207页。

3 《后汉书·郑玄传》，郑玄《戒子益恩书》自述，第1210页。

4 《后汉书·郑玄传》，郑玄《戒子益恩书》自述，第1209页。

是经学衰退的重要原因，反之，经学要发展，则必须打破传统的师法和家法传统的学术格局。郑玄的知识结构不专主经今文学或经古文学，而是对两者都已有一定的了解，若非如此，是不可能准确地提炼出这一学术目标的。事实上郑玄完成了这一既定的学术目标，尤其是在经学领域，郑玄为古代经学的发展提供了注解规范的文本，以至传世的十三经中就有四种是郑玄校注的文本。

"思整百家之不齐"必须以宽博的知识为基础，郑玄无疑是当时具备这一学术素养的为数不多的学者之一。郑玄少好天文占候风角隐术，年二十一时，博览群书，精于历数、图纬、算术。史称：

> 袁绍总兵冀州，遣使要玄，大会宾客。玄最后至，乃延升上坐。绍一见玄叹曰："吾本谓郑君东州名儒，今乃是天下长者。夫以布衣雄世，斯岂徒然哉！"玄身长八尺，饮酒一斛，秀眉明目，容仪温伟。绍客多豪俊，并有才说，见玄儒者，未以通人许之。竞设异端百家互起，玄依方辩对，咸出问表，皆得所未闻，莫不嗟服。时汝南应劭亦归于绍，因自赞曰："故太山太守应仲远北面称弟子，何如？"玄笑曰："仲尼之门，考以四科，回、赐之徒，不称官阀。"劭有惭色。绍乃举玄茂才，表为左中郎将，皆不就。及去，绍饯之城东，必欲玄醉，会者三百余人，皆使离席奉觞，自旦及暮，计玄可饮三百余杯，而温克之容，终日无怠。[1]

这则史料虽带有几分神话的色彩，但去掉一些渲染气氛的文字，我们不能不注意到其中述说的基本事实：郑玄能从容应对众人的问难，显示出学识的渊博；在与学术名流的交往过程中，郑玄的影响逐步扩大。

1 《太平广记》194 引殷芸小说，《北堂书钞》148 引《郑玄别传》。刘汝霖《汉晋学术编年》卷六，第 32 页。

二、矢志研经的人生选择

士人走读书做官的道路,是汉代教育制度为士人预设的人生路向,郑玄却不愿走这一道路。史载,他年轻时不愿为吏,在经学造诣已达精深后,仍不喜做官。东汉末年,"大将军何进闻郑玄之名,遂辟之。州郡以进权戚,不敢违意,遂迫胁玄,不得已而诣之。进为设几杖,礼待甚优,玄不受朝服而以幅巾见,一宿逃去。时年六十。弟子河内赵商等自远方至者数千"[1]。188年,他再次被列为博士人选,仍未应征。[2]这一人生定位,使郑玄有大量的精力投身于学术研究。如黄巾起义爆发后,党锢解除,郑玄以其丰厚的积累,在较短的时间内就完成了"注《古文尚书》、《毛诗》、《论语》,又撰《毛诗谱》、《论语释义》、《仲尼弟子目》"[3]的工作。他在晚年多次受到当权者的注意,汉献帝初平元年,北海相孔融出于政治考虑,让高密县将郑玄出生之乡里立为"郑公乡",郑玄因避乱离开北海后,孔融还多次派人去请郑玄回到北海。由于黄巾军攻青州,郑玄避居徐州之时,"徐州牧陶谦接以师友之礼,玄居南城之山,栖迟岩石之下,念昔先人,余暇,述夫子之志而注《孝经》"[4]。汉献帝建安三年,献帝在许都,曾征郑玄为大司农,玄称病自乞还家。[5]但玄皆"颇有让爵之高",始终未介入政治,而是潜心学问。其《戒子益恩书》述说其平生之志,说自己在党锢之禁解除后,若能应召,则"早为宰相",但玄自认为"无任于此"。郑玄引以为荣的是:"吾虽无绂冕之绪,颇有让爵之高,自乐以论赞之功,庶不遗后人之

1 《后汉纪》卷二十五,刘汝霖《汉晋学术编年》卷六,第6页。
2 刘汝霖《汉晋学术编年》卷六,第10页。
3 《唐会要》七十引《郑君自序》,刘汝霖《汉晋学术编年》卷六,第2页。
4 刘汝霖《汉晋学术编年》卷六,第18页。
5 刘汝霖《汉晋学术编年》卷六,第34页。

羞。”[1]

郑玄虽然怀有“思整百家之不齐”的弘愿[2]，却能够与同时的经学家坦诚交流。他对于同时代已学者的学术成就，能真心赞许，并采取合作、互助的态度，表现出宽厚的学术器量。有这样一件事：

> 郑玄欲注《春秋传》，尚未成，时行与（服）虔遇宿客舍，先未相识，服在外车上与人说已注传意。玄听之良久，多与己同，玄就车与语曰：“吾久欲注，尚未了，听君向言，多与吾同，今当尽以所注与君。”遂为《服氏注》。[3]

又如，著名学者蔡邕为王允所杀，郑玄叹息说：“汉世之事，谁与正之！”[4]

三、以名物训诂为主兼推及义理的学术方法

郑玄注经的方法大体继承了汉儒的传统，即章句之学，但与汉儒相比，郑玄学术方法最大的变化是在其注解中加大了义理分析的成分。传统学术方法的弊端是古文经学往往忠实于原文，而今文经学则以发掘微言大义为主。郑玄既不一味强作解人，也不漫无边际地发挥义理，而是适当兼顾了章句与义理之间的关系。

郑玄一生治学的范围很广，既包括《易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋》诸《传》、《孝经》、《论语》《孟子》等，还涉及大批纬书、天文历法、法律方面，确实是遍注群经。其重要

1 《后汉书·郑玄传》，刘汝霖《汉晋学术编年》卷六，第 30 页。
2 《后汉书·郑玄传》，刘汝霖《汉晋学术编年》卷六，第 30 页。
3 刘汝霖《汉晋学术编年》卷六，第 9 页。
4 《后汉书·蔡邕传》，第 2006 页。

的学术贡献在于贯通经今、古文学，为儒家经典提供了校定严密的文本。在现存的《十三经注疏》中，《诗经》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》用郑玄注。在中国学术史上，郑玄的注经方法影响了整个中国学术史。

郑玄在解经过程中逐渐形成了一整套严密而合于学理的方法。

首先，郑玄解经力求本义。

郑玄弟子赵商曾问及《春秋》与《礼记》对相同记事之间的不同，郑玄说："《传》合不合，当解《传》耳，不得难经。"[1]之所以有此说，是因为《礼记》后出，所以当从《春秋》原典。同样，《王制》之文亦为后出，故郑玄说："《礼记》后人所定，据时而言，或以诸侯同天子，或以天子与诸侯等，所施不同，故难据也。《王制》之法，与周异者多，当以经为正。"郑玄不仅指导弟子在遇到问题时忠实于原典，自己在解经过程中也坚持这一方法，如下述一例：

> 异义：《礼》戴说，《王制》云：五十不从力政，六十不与服戎。《易》孟氏、《韩诗》说：年二十行役，三十受兵，六十还兵。古《周礼》说，国中自七尺以及六十，野自六尺及六十有五皆征之。谨案：五经说皆不同，是无明文所据。汉承百王而制，二十三而役，五十六而免，六十五已老，而《周礼》复征之，非用民义。
>
> 驳云：《周礼》是周公之制，《王制》是孔子之后大贤所记。先王之事，《周礼》所谓皆征之者，使为胥徒，给公家之事，如今之正卫耳。六十而不与服戎，胥徒事暇，坐息之间，多其五岁，又何太违之云？徒给公家之事，非用民意取。《王制》所云力政挽引筑作之事，所谓服戎，谓从军为士卒也，二者皆劳于胥徒，故早舍之。[2]

1 《郑志》卷中，《四库全书》本。下版本同。
2 郑玄《驳五经异义》"六十五复征"条，《四库全书》本。下版本同。

可见郑玄论古代人服役的年龄,注意到服役有多种类型,而《王制》等文献所指包括重体力劳动、兵役,而《周礼》所谓"六十有五皆征之",指劳动强度较小的"胥徒"。应当说,郑玄的解释,思考周密,还是可以成立的。

其二,在无法找到可靠的原典证据情形下,作符合情理的推断。

郑玄的两则答赵商言皆说明了这一问题:

> 答赵商曰:鲧非诛死。鲧放居东裔,至死不得反于朝。禹乃其子也,以有圣功,故尧兴之。若以为杀人父用其子,而舜、禹何以忍乎?而《尚书》云:鲧则殛死,禹乃嗣兴者。箕子见武王诛纣,今与己言,惧其意有惭德为说,父不肖,其罪之子贤则举之以满武王意也。[1]
>
> 赵商问:太卜职注,子春云:玉兆,帝颛顼之兆;瓦兆,帝尧之兆;原兆,有周之兆。又云:《连山》、《宓戏》、《归藏》,黄帝令。当从此说以下,敢问杜子春何由知之?答曰:此数者,非无明文,改之无据,故著子春说而已,近师皆以为夏殷周。[2]

前一则郑玄认为鲧不死被杀,就是以情理推断而作的解释,他认为舜杀禹父而用禹,于情理不合,后一则认为注文中之所说杜子春说,就是因为历史无明文记载,而杜子春以理推断而作解释,故作注时注明是杜子春说,表示不改原文又不废其说之意。

四、郑玄学术所昌明的思想

郑玄虽属旧式的学者,但也不是纯粹的书橱式学究,郑玄"思整百家之不齐"的学术目标最后的归宿仍然落实到社会政治方面。

---

1 《郑志》卷上。

2 《郑志》卷中。

对郑玄的思想，前人论述并不多，笔者认为，在思想建设方面，郑玄的学术贡献与其在校定文本方面的贡献相比，同样不逊色。

首先，以儒学为学术正宗，在注解中坚持儒家的传统思想。

郑玄在东汉经学已发生明显衰退的情形下，仍坚持对经学展开研究，不仅是一般性研究，而且还致力于实现经学空前的统一，这一远大目标自身就表明了郑玄对儒学的态度。在经学衰退的社会氛围中，郑玄还广召弟子，也表明了郑玄的态度[1]，所以在郑玄遍注群经的过程，实际上也就是发挥儒学，对儒学重新演绎的过程。

郑玄严格恪守儒家的尊卑观念，认为君命不可违，臣子绝不可以下犯上，故当《公羊传》与《左氏传》出现经解的不同时，郑玄赞同《左氏》而抑《公羊》，因为在郑玄看来，《左传》才是忠实于《春秋》经典的正宗的经解。故大凡《公羊传》对经典的发挥或有违经典之处，郑玄都对之进行批驳，如下二例：

异义：凡君非礼杀臣，《公羊说》：子可复仇。故子胥伐楚，《春秋》贤之。《左氏》曰：君命天也，是不可复仇。

驳曰：子思云：今之君退人若将坠诸渊，无为戎首，不亦善乎？子胥父兄之诛，坠渊不足喻伐楚，使吴首兵合于子思之言也。

异义：《公羊》说：臣子先死，君父犹名之，孔子曰鲤也死，是已死而称名。《左氏》说既殁，称字而不称名。桓二年，宋督弑其君与夷及其大夫孔父，先君死，故称其字。《穀梁》同《左氏》说。谨案：同《左氏》，《穀梁》说以为：《论语》称鲤也死，实未死，假言也。

驳曰：《论语》云鲤也死，有棺而无椁，是实死未葬前也。设言死，凡

1　据《郑志》郑玄所收弟子有：冷刚、张逸、孙皓（颢）、赵商、刘琰、田琼、临硕、王瓒、炅模、焦氏、崇精、焦乔、曾子、鲍遗、任厥、崇翱、刘德、桓翔、陈铄（一作铿）、汜阁。《郑志》传世有三卷，《四库提要》说：“莫考出自谁氏，殆后来好郑学者惜其散佚，于诸经正义中裒辑而成，故颇无诠次。”

人于恩犹不然,况圣贤乎?[1]

郑玄注《周易》,也渗透了儒家的尊卑思想。《四库提要》对此已有总结说:

考元初从第五元,先受《京氏易》,又从马融受《费氏易》,故其学出入于两空,然要其大旨,费义居多,实为传《易》之正脉。齐陆澄与王俭书曰:王弼注易,元学之所宗,今若崇儒,郑注不可废,其论最笃。[2]

以下试摘引郑玄《周易注》数条以明:

《泰卦》"初九,拔茅茹,以其汇,吉"。郑玄注:"汇,类也。茹,牵引也。茅喻君有洁白之德。臣下引其类而仕之。"

《坤卦》郑注:"圣人喻龙,君子喻蛇。"

《同人卦》郑注:"乾为天,离为火,卦体有巽,巽为风,天在上,火炎上而从之。是其性同于天也。火得风然后炎上益炽。是犹人君在上施政教,使天下之人和同而事之,以是为人和同者,君之所为也。故谓之同人。风行无所不遍,遍则会通之,德大行。故曰'同人于野'。"

《大有卦》郑注:"明,辩滞也。六五,体离,处乾之上,犹大臣有圣明之德,代君为政,处其位有其事而理之也。元亨者,又能长群臣以善,使嘉会礼通,若周公摄政,朝诸侯于明堂是也。"

《谦卦》郑注:"君子有终。艮为山,坤为地。山体高,今在地下,其于人道高能下。下,谦之象。亨者,嘉会之礼,以谦为主。谦者,自贬损以下人,唯艮之坚固,坤之厚顺,乃能终之。故君子之人有终也。"

《贲卦》郑注:"贲,变也,文饰之貌。贲,文饰也。离为日,日,天文也。艮为石,石,地也。天文在下,地文在上,天地之文交相饰成贲者也。

1 郑玄《驳五经异义》。

2《四库全书总目》经部,易类一。

犹人君以刚柔仁义之道饰成其德也。刚柔杂仁义合然后嘉会礼通,故亨也。”

《恒卦》郑注:“恒,久也。巽为风,震为雷,雷风相须而养物,犹长女承长男,夫妇同心而成家,长久之道也。夫妇以嘉会礼通故无咎。其能和顺干事所行而善矣。”

《明夷卦》郑注:“夷,伤也。日出地上,其明乃见。至其入也,明则伤矣。故谓之明夷。日之明伤,犹圣人君子有明德而遭乱世,抑在下位,则宜自艰,无干事政,以避小人之害也。文王似之,箕子似之。”

《益卦》郑注:“阴阳之义。阳称君,阴为臣。今震一阳二阴,臣多于君矣。而四体巽之不应初,是天子损其所有以下诸侯也。人君之道,以益下为德,故谓之益也。震为雷,巽为风,雷动风行,二者相成,犹人君出教令,臣奉行之。故利有攸往,利涉大川矣。”

《夬卦》郑注:“夬,决也。阳气浸长至于五,五,尊位也,而阴先之。是犹圣人积德悦天下以渐消,小人至于受命为天子,故谡之‘夬’。”

《困卦》郑注:“坎为月,互体离。离为日,兑为暗昧,日所入也。今上掩日月之明,犹君子处乱世,为小人所不容。故谓之困也。君子虽困,居险能悦,是以通而无咎也。”

《井卦》郑注:“井,法也。坎,水也。巽,木桔杆也。互体离兑。离外坚中虚,瓶也。兑为暗泽,泉口也。言桔槔引瓶下入泉口,汲水而出口之象也。井以汲人,水无空竭。犹人君以政教养天下惠泽无穷也。”

《鼎卦》郑注:“鼎,象也。卦有木火之用,互体乾兑。乾为金,兑为泽。泽钟金而含水,爨以木火,鼎烹熟物之象。鼎烹熟以养人,犹圣君兴仁义之道以教天下也,故谓之鼎矣。”

《震卦》郑注:“震,惊百里不丧匕鬯。震为雷,雷,动物之气也。雷之发声,犹人君出政教以动国中之人也。故谓之震。人君有善声教,则嘉会之礼通矣。惊之言警戒也,雷发声闻于百里,古者诸侯之象,诸侯之出教令能警戒其国疆之内,则守其宗庙社稷为之祭,主不亡其匕与鬯也。人君于祭之礼,匕牲体荐鬯而已,其余不亲为也。升牢于俎,君匕之,臣

载之，鬯柜酒芬芳，条鬯因名焉。”

《系辞》：“君臣尊卑之贵贱，如山泽之有高卑也。”“一君二民，君子之道也；二君一民，小人之道也。”“损，德之修也。修，治也。困，德之辩也。辩，别也。遭困之时，君子固穷，小人穷则滥德，于是别也。”

可见郑玄《周易注》多用君臣之道，用君子、小人之等级秩序及君臣、君子之处境来解释卦象，处处渗透着儒家的传统观念。郑玄的《毛诗笺》更是对儒家观念的一次全新的学术推动。由于郑玄注诗以《毛诗》为主，兼采他说，郑玄《毛诗笺》对中国学术史的影响极大，故《四库提要》说“自郑笺既行，齐、鲁、韩三家遂废”。《四库提要》又说郑玄《毛诗笺》在历史上虽经多人诘难，曾几经兴废，但即便对汉学极具破坏性的朱熹对郑玄的攻击也“不过攻《小序》耳，至于《诗》中训诂，用毛、郑者居多”，足见郑玄的诗笺能久行不废的原因，正因其没有偏离封建正统思想，其对《毛诗》的注解有利于封建教化。

郑玄注《毛诗》从表面看是因为《毛诗》能遵从古义，其实他注诗的方法和公羊学家注《春秋》的方法如出一辙。公羊学志在发掘《春秋》的微言大义，认为“孔子作《春秋》而乱臣贼子惧”，郑玄注《毛诗》同样也尽力发掘《诗》中所隐含的所谓“美刺”，故郑玄《诗谱序》说：

《虞书》曰：“《诗》言志，歌永言，声依永，律和声。”然则《诗》之道放于此乎？有夏承之，篇章泯弃，靡有孑遗，迩及商王，不《风》不《雅》。何者？论功颂德，所以将顺其美；刺过讥失，所以匡救其恶。各于其党，则为法者彰显，为戒者著明。

又说：

> 周自后稷，播种百谷，黎民阻饥，兹时乃粒，自传于此名也。陶唐之末，中叶公刘，亦世修其业，以明民共财。至于太王、王季，克堪顾天。文武之德，光熙前绪，以集大命于阙身，遂为天下父母，使民有政有居。其时《诗》，《风》有《周南》，《雅》有《鹿鸣》，文王之属。及成王、周公致太平，制礼作乐，而有颂声兴焉，盛之至也。本之由此，《风》、《雅》而来，故皆录之，谓之《诗》之正经。后王稍更陵迟，懿王始受谗亨，齐哀公夷身失礼之后，《邶》不尊贤。自是而下厉也、幽也，政教尤衰，周室大坏。十月之交，民劳板荡，勃尔俱作，众国纷然，刺怨相寻。五霸之末，上无天子，下无方伯，善者谁赏，恶者谁罚，纪纲绝矣。懿王、夷王时，《诗》讫于陈灵公淫乱之事，谓之变风、变雅。以为勤民恤功，昭事上帝，则受颂声，弘福如彼。若违而弗用，则被劫杀大祸如此。吉凶之所由，忧娱之萌渐，昭昭在斯，足作后王之鉴，于是止矣。夷、厉以上，岁数不明，太史年表自共和始，历宣、幽、平王而得《春秋》次第，以立斯谱。源流清浊之所处，则循其上下而省之。欲知风化芳臭，气泽之所及，则傍行而观之。此《诗》之大纲也。举一纲而万目张，解一卷而众篇明。于力则鲜，于思则寡。其诸君子亦有乐于是与！

可知郑玄讲述了诗的起源与年代分布，能从历史演变和社会现实政治的变动分析诗产生的原因，这是郑氏学术值得肯定的地方。此外，郑玄高度赞扬了《诗》的美刺功能，说其“足作后王之鉴”，与此同时，将解《诗》的过程看成是寻求“风华芳臭，气泽之所及”的过程，最终将《诗》与社会教化功能紧密联系在一起，不但再一次推动了儒学的发展，也奠定了郑玄在《诗》学史上的地位。

在《毛诗笺》内容中，郑氏所发掘的“微言”随处可见。从总体上讲，郑玄所认为的《诗》之“正经”皆属“美诗”，而当社会衰乱，统治者荒奢无度之时，“变风”、“变雅”等就出现了。郑玄说：

当周夷王时,卫国政衰,变风始作。[1]

(周平王)以乱故徙居东都王城。于是王室之尊与诸侯无异,其诗不能复雅,故贬之谓王国之变风。[2]

(郑武公)又作卿士,国人宜之,郑之变风又作。[3]

(齐哀公)政衰,荒淫怠慢,纪侯谗之于周懿王使烹焉,齐人变风始作。[4]

其与秦晋邻国,日见侵削,国人忧之。当周平、桓之世,魏之变风始作。[5]

当周公、召公共和之时,成侯曾孙僖侯甚啬爱物,俭不中礼,国人闵之,唐之变风始作。[6]

世之幽公,当厉王时政衰,大夫淫荒,所为无度,国人伤而刺之,陈之变风作矣。[7]

周夷王、厉王之时,桧公不务政事,而好洁衣服,大夫去之,于是桧之变风始作。[8]

当周惠王时政衰,昭公好奢而任小人,曹之变风始作。[9]

成王之时,周公避流言之难,出居东都二年,思公刘、太王居豳之职,忧念民事至苦之功,比序己志。成王迎而反之,摄政致太平。其出入也,一德不回,纯似于公刘、太王之所为,太师大述其志,主意于豳公之事,故别其诗以为豳国变风焉。[10]

---

1 《毛诗谱·邶、鄘、卫谱》,《四库全书》本。下版本同。
2 《毛诗谱·王城谱》。
3 《毛诗谱·郑谱》。
4 《毛诗谱·齐谱》。
5 《毛诗谱·魏谱》。
6 《毛诗谱·唐谱》。
7 《毛诗谱·陈谱》。
8 《毛诗谱·桧谱》。
9 《毛诗谱·曹谱》。
10 《毛诗谱·豳谱》。

可见郑玄认为"变风"的出现大抵皆因国家出现不正常的局面所致。只有《秦风》的出现例外，他说秦国"至(非子)曾孙秦仲，宣王又命作大夫，始有车马、礼乐、侍御之好，国人美之，秦之变风始作"[1]。

由于"变风"大抵出现于衰世，所以《诗》中的内容也就具有了"刺"的意义。"变雅"也是这样。郑玄认为："《大雅·民劳》、《小雅·六月》之后，皆谓之变雅。美恶各以其时，亦显善惩过，正之次也。"[2]郑玄的"《诗》有美刺"说将《诗》赋予了教化的功能，成为《毛诗》郑笺最终战胜汉代三家诗的重要原因。

郑玄不仅在注《诗》时尽力阐发儒学的宏旨，甚至在注纬书时，也注意对儒家观念的阐发：

《易纬坤凿度》"坤成物化"条："乾为龙，纯颢气，气若龙。坤为马。"郑注："圣以类为马。马者，顺行。坤亦有龙。《太元》曰：土龙在坤不敢争，类马思顺，体唯坤顺之。圣人知有上德，要下而奉，故显尊也。坤之卑顺辅乾，不敢为龙，故称马，䩄依之理也。"又"乾君坤臣"郑注："从王事不敢违无成，有终。君唱臣和，上术下法，圣人画卦，始有纪纲，唯淳德化以行，于君臣、父子、夫妇定矣。"

纬书说："故《易》者，所以经天地，理人伦而明王道。"郑注："王道继天地而已。""是故八卦以建五气以立五常之行，象法乾坤，顺阴阳以正君臣、父子、夫妇之义。"郑注："天地阴阳尚有尊卑先后之序，而况人道乎？"[3]

郑玄与两汉坚守家法者相比，其思想已显得较为驳杂，典型表现是郑玄思想已出现道家的倾向。

第二，对道家思想的吸收与新释。

1 《毛诗谱·秦谱》。

2 《毛诗谱·小大雅谱》。

3 《周易乾凿度》卷上郑注，《四库全书》本，下版本同。

郑玄注诸纬书及其《周易注》虽以阐发儒家思想为主，但也较多地出现了以道家思想解经的倾向。

在先秦诸子思想中，关于宇宙起源的问题，谈得最多的就是道家，老子和庄子都把“道”看成是宇宙的起源，而以孔子为代表的儒家历来对此问题却讳而不谈，“子不语怪、力、乱、神”。纬书虽然荒诞，但纬书中有关于宇宙起源的论说却开启了儒道结合的风气。

纬书论述宇宙万物的根源说：“既然物出，始俾太易者也。太易始著，太极成。太极成，乾坤行。”郑玄解释道：“太易，无也。太极，有也。太易从无入有，圣人知太易有理未形，故曰‘太易’。”又说：“太易，天地未分，乾坤不形也。”[1]郑玄将“太易”释为“无”，以“无”为天地的本源，正与道家对宇宙本源的理解相一致。

纬书说：“养身法颐，匹配法咸，造器设益，聚民以萃，裁形变文。”郑注：“古有四文，今象变有三文，后圣演练六文，今又八文以滋，醇散不真，朴散成气者也。”[2]其“朴散成气”也正是老子的原旨。

纬书说“虚无感动，清净炤哲。”郑注：“炤，明也。夫惟虚无也，故能感天下之动；唯清净也，故能炤天下之明。”[3]

最为典型的是下述对“太易”、“太初”、“太始”的解释：

“昔者圣人因阴阳定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？”郑注：“天地本无形而得有形，则有形生于无形矣。故《系辞》曰：形而上者谓之道。夫乾坤者，法天地之象质，然则有天地，则有乾坤矣。将明天地之由，故设问乾坤安从生也。”“故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。”郑注：“以其寂然无物，故名之曰太易。”“太初者，气之始也。”郑注：“元气之所本始。太易既自寂然

1 《易纬乾凿度》郑注。
2 《易纬乾凿度》“取法象用”条郑注。
3 《周易乾凿度》卷上郑注。

无物矣，焉能生此太初哉？则太初者亦忽然而自生。”“太始者，形之始也。”郑注：“形见此天象形见之所本始也。”“太素者，质之始也。众形具而未离，故曰浑沦。”郑注：“此三始而犹未有分判。《老子》曰：有物混成，先天地生。”[1]

郑注末句引《老子》原文“有物混成，先天地生”，显然是对老子哲学思想的吸收。

第三，阐明阴阳五行思想。

郑玄未能摆脱东汉谶学的影响，故其学术中也反映出浓厚的阴阳五行思想观念。

纬书说：“阴迎独起，阳上薄之，其电炎炎也，漫漫也，其电淳淳也。”郑注：“此君臣不和之象也。”反之：“阴阳和合，其电耀耀也，其光长而雷殷殷也。”郑注：“此君臣道和。……”[2]将纬书内容用阴阳五行理论随意地加以解释，这不是郑玄一贯严谨的学风。

纬书说：“升气上，降气微。”郑注：“君弱臣强，不得以时升降。升气喻君，降气喻臣也。”“是故阳还，其风必暴。”郑注：“君弱臣强，君令不得行，降气积，后一百三十日内，阴得同类并下，故薄，故必暴也。”[3]“黑之异在日中分分也。”郑注：“黑色分分在日中，恶见。臣有戒，杀君不过三日。”郑玄将自然界现象的变化喻之君臣地位的变化，太阳黑子视为臣杀君的先兆，甚至说“杀君不过三日”，这也是阴阳五行说特有的直观、神秘的思维方式。

《六艺论》：“太平嘉瑞，图书之出，必龟龙衔负焉。黄帝、尧、舜、周公，是其正也。若禹观河见长人，皋陶于洛见因黑公，汤登尧台见黑鸟，至武王渡河白鱼跃，文王赤雀止于尸，秦穆公白雀集于车，是其变也。”（《毛诗·文王正义》）这些说法都采自纬书。阴阳

---

1 《周易乾凿度》卷上。

2 《易纬稽览图》郑注。

3 《周易乾凿度》卷上郑注。

五行思想对郑玄确实有一定影响。

第四,典籍的功能:施行教化。

郑玄相信,人类思想和文化赖以传承不绝的古代典籍是统治者推行政教的最好的工具,所以,他根据纬书,为古代典籍的起源勾勒了一个神秘的谱系,认为《河图》、《洛书》都是“天神言语,所以教告王者也”[1]。《河图》之书是黄帝“梦受帝箓,遂与天老巡河而受之,得《河图》书”[2],《六艺》皆“图所生也”[3]。正由于《六艺》皆源于“图书”,当然也就自然具有了教化的功能。郑玄认为,作为《六艺》之首的《易》主述“阴阳之象,天地之所变化,政教之所自生”。在《六艺》中《易》的产生时间最早,产生于“自人皇初起”[4]。《易》以后,《诗》、《书》等文化典籍虽陆续产生,但大抵没有偏离原初的教化功能。郑玄说,《六艺》中的《诗》,“唐虞始造其初,至周分为六诗”,“《礼》其初起,盖与《诗》同时”[5]。《书》起源亦很早,是孔子“得黄帝玄孙帝魁之书,迄于秦穆公,凡三千二百四十篇。断远取近,定可以为世法者百二十篇,以百二篇为《尚书》,十八篇为《中侯》”[6]。

又明确说古代的文化典籍自身都包含着政教的功能。如其论《易》说:

> 夏曰《连山》,殷曰《归藏》,周曰《周易》。连山者,象山之出云,连连不绝。归藏者,万物莫不归藏于其中。周易者,言周道周普,无所不备。[7]

1 《毛诗·文王》正义。

2 《辨正论》注一。

3 《公羊序疏》。

4 《礼记·大题》正义)。

5 《毛诗谱序》正义。

6 《尚书序》正义。

7 《周易正义》八论。

《易》之为名也，一言而函三义。易简，一也；变易，二也；不易，三也。故《系辞》云：乾坤，其易之蕴邪！又云：易之门户邪！又云：夫乾确然，示人易矣。夫坤隤然，示人简矣。易则易知，简则易从，此言其易简之法则也。又云：其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可以为典要，唯变所适。此则言其顺时变易，出入移动者也。又云：天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。此则言其张设布列不易者也。据兹三义之说，易之道广大矣。[1]

又说《诗》：

诗者，弦歌讽喻之声也，自书契之兴，朴略尚质，面称不为谄，目谏不为谤，君臣之接，如朋友然，在于恳诚而已。斯道稍衰，奸伪以生，上下相犯。及其制礼，尊君卑臣，君道刚严，臣道柔顺。于是箴谏者希，情志不通，故作诗者，以诵其美，而讥其过。[2]

由于郑玄对经典作了总结性的梳理，其学术客观上起到了保存经学学统的效果。故郑玄不但受到统治阶级上层人物的欢迎，也受到了传统思想色彩浓厚，略为保守的士人的欢迎，以致于郑玄在汉末传言中已被神化。

如前所见，袁绍曾找多人为难郑玄，郑玄不但没被难倒，还在饮酒方面赛似酒仙，这样的神化恰恰表现出社会动荡之际人们在心理方面仍需要寄托于儒学的振兴。

又《三国志·魏书·邴原传》裴注引《邴原别传》中有孙崧之语说：

郑君学览古今，博闻强识，钩深致远，诚学者之师模也。

1 《周易正义》八论，《世说新语·文学》篇注引。
2 郑玄关于《六艺》的论述皆见《全后汉文》第926–927页。

但与人们的愿望相反,郑氏学兴起之时,正是汉末建安社会走向分裂之际,故其经学虽能独树一帜,毕竟时代的发展需要更新,需要更适合时务的思想,经学统一不统一对建安分裂的局面已显得不那么重要。郑玄的学术价值在于为后世儒学的光大提供了规范的文本,但其思想内容对时代的影响并不大。

第二节 何休:《春秋》公羊学功臣

何休(129—182),字劭公,任城樊(今山东滋阳)人。一生致力于学术研究,曾受诏拜郎中,因疾去官。东汉末与党人关系密切,为陈蕃的幕僚,党锢祸起,何休亦受牵连而被禁锢。党禁解除后,何休闭门治学,用功甚勤,终成一代经学名家。何休试图对汉末经学作全面总结,他会通三传,著有《公羊春秋解诂》、《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》,但尤其善于公羊学,史称他“以《春秋》驳汉事六百余条,妙得《公羊》本意”[1]。其《春秋公羊传注疏》被收入“十三经”,足堪传世春秋学之鼎足。他与郑玄不同,郑玄所走的是兼综今文与古文经学的道路,而他采取的却是尊今抑古的立场。

何休在汉末经学已衰败的情形下,为什么会对《春秋公羊传》情有独钟,且不满足于前人之解而另为新解?这实际上与汉代今文经学传统有关。自西汉中期起,公羊学在汉代备受统治者的推崇,之所以如此,是由于公羊学的学术传统是“以经术缘饰政治”,这一传统自董仲舒《春秋繁露》发掘孔子“微言”开始,历代学者皆试图通过对经典的解释,去影响现实社会的统治方法和统治手段。不可否认,这一解经的方法确实在西汉和东汉中前期起过巨大的政治作用,但如前所说,随着东汉中后期今文经学的内容的烦

1 《后汉书·儒林列传·何休传》,第2583页。

琐和观念的陈旧,今文经学对于士人和统治者的吸引力减弱。对此何休没有从社会政治的变动分析今文经学衰败的原因,而是从经学自身分析公羊学衰落的原因,认为公羊学的衰败主要是因为对经典的解释不成功,基于这一考虑,出于试图振兴公羊学的目的,何休才对《春秋公羊传》进行了梳理。何休对《春秋公羊传》的推衍,更深层次的原因是尽可能通过学术再次申明儒学对治国安邦的价值,为乱世君主提供借鉴。

他在《春秋公羊传》序中首先指明《春秋》经是孔子“志”之所归,是“圣人之极致,治世之要务”,强调了《春秋》经典的政治价值。但他认为,由于“传《春秋》者非一”,对于《春秋》中存在的诸多“非常异义可怪之论”,前儒并未解释清楚,以至于“讲诵师言,至于百万,犹有不解”。这一状况不仅严重影响了经典价值的实现,也降低了公羊学的学术地位,治公羊学学者被“治古学、贵文章者”称为“俗儒”,这使何休“窃悲之久矣”。因此,在何休看来,原本属于经学正宗的今文经学落到岌岌可危的地步,这是他奋起作《春秋公羊传注》的重要原因[1]。了解这一点,我们便可知,何休在其《春秋公羊传注》中重点必须解决的问题仍然是如何最充分地阐明经典的政治价值,即发明《春秋》经典中的“非常异义可怪之论”所体现的政治道德意义,其学术中心是借古典新诠建立何氏所理解的社会政治秩序和伦理秩序,试图能对东汉末年的衰政有所裨益。

1 何休《春秋公羊传》序:“昔者孔子有云:吾志在《春秋》,行在《孝经》,此二者,圣人之极致,治世之要务也。传《春秋》者非一,本据乱而作,其中多非常异义可怪之论,说者疑惑,至有倍经、任意、反传违戾者。其势虽问不得不广,是以讲诵师言至于百万犹有不解,时加让嘲辞,援引他经失其句读,以无为有,甚可闵笑者,不可胜记也。是以治古学、贵文章者谓之俗儒,至使贾逵缘隙奋笔,以为《公羊》可夺,《左氏》可兴。恨先师观听不决,多随二创。此世之余事,斯岂非守文、持论、败绩、失据之过哉!余窃悲之久矣。往者略依胡毋生条例,多得其正,故遂隐括使就绳墨焉。”

一、"尊王"之义新诠

西汉董仲舒一方面以其天人感应说和君权神授说构建了今文经学的神权体系和尊王理论，另一方面又认为天命可改，三王之道各与时推宜。正是这一理论创见，为后世社会思想的变革提供了理论发展的空间，何休即以此为基础提出了"《春秋》王鲁"说，认为孔子在作《春秋》时，就已有改制的思想，故《春秋》经文突出了鲁国的中心地位，故以鲁作为新的受命之君。

《春秋·隐公元年》说："元年，春，王正月。"《公羊传》说："元年者何？君之始年也。"本来的解释已十分明确，何休却再加解释说：

> 以常录即位，知君之始年。君，鲁侯隐公也。年者，十二月之总号。《春秋》书十二月称年是也。变一为元，元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。故上无所系，而使春系之也。不言公，言君之始年者，王者诸侯皆称君，所以通其义于王者，惟王者然后改元立号。《春秋》托新王受命于鲁，故因以录即位，明王者当继天奉元，养成万物。[1]

他认为鲁隐公身为诸侯，应当称"君"，但此处称"王"的原因是，《春秋》以鲁君为"新王"，其受天命而"养成万物"。经文写"王正月"，原本是正常的时间记载，何休也在《公羊传》的基础上再加引申：

> 传：何言乎王正月？"大一统也。"注："统者，始也，总系之辞。夫王者，始受命改制布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。"

1 何休《春秋公羊传注疏》卷一。

何休将“王正月”三字最后落实到“政教之始”，是为了证明鲁受命而开始推行新政之意。

何休认为《春秋》以鲁为新王，这一见解寄托于其注中，非只一处，例如：

经：二年春，公会戎于潜。

注：凡书会者，恶其虚内务，恃外好也。古者诸侯非朝时不得逾竟。所传闻之世，外离会不书，书内离会者，《春秋》王鲁，明当先自详正，躬自厚而薄责于人，故略外也。王者不治夷狄，录戎者，来者勿拒，去者勿追。东方曰夷，南方曰蛮，西方曰戎，北方曰狄，朝聘会盟例皆时。（《春秋公羊传注疏》卷二）

经：八月庚辰，宋公和卒。

注：不言薨者，《春秋》王鲁，死当有王文。圣人之为文辞孙顺，不可言崩，故贬外言卒，所以褒内也。宋称公者，殷后也。王者封二王后，地方百里，爵称公，客待之而不臣也。《诗》云“有客宿宿，有客信信”是也。（卷二）

经：滕侯卒。传：何以不名？微国也。微国则其称侯何？不嫌也。《春秋》贵贱不嫌同号。注：贵贱不嫌也，通同号称也。若齐亦称侯，滕亦称侯；微者亦称人，贬亦称人：皆有起文，贵贱不嫌同号是也。传：美恶不嫌同辞。注：若继体君亦称即位，继弑君亦称即位，皆有起文，美恶不嫌同辞是也。滕，微国，所传闻之世未可卒，所以称侯而卒者，《春秋》王鲁，讬隐公以为始受命王，滕子先朝隐公，《春秋》褒之以礼，嗣子得以其礼祭，故称侯得以见其义。（卷三）

经：（二十有三年）荆人来聘。传：荆何以称人？始能聘也。

注：《春秋》王鲁，因其始来聘，明夷狄能慕王化，修聘礼，修正朔者，

当进之,故使称人也。称人当系国,而系荆者,许夷狄者不一而足。(卷八)

对于何休的"春秋王鲁"说,后人多所驳正,《四库全书总目》编者齐召南驳之甚详:

刘敞曰:"君之始年谓之元年,岁之初谓之正月,非有天子诸侯之辩也。又云托新王受命于鲁,周命未改,何新之托?厚诬圣人,不亦甚乎?"臣召南按:"天子称元年于天下,诸侯称元年于其国,《春秋》本是鲁史,自书鲁君之年,若晋乘楚梼杌,自书晋君、楚君之年,《史记》十二诸侯年表,起自共和,齐晋秦楚诸国各记年分此,可为古诸侯得纪元于其国之明证也。若如何氏说,则周本王也,孔子黜之,鲁本侯也,孔子王之,是《春秋》为伤败名教,颠倒是非之尤,何氏说经妄诞如此。"[1]

何休用其《春秋》王鲁说注《公羊传》经常不能自圆其说,后世学者说"何氏凡以托王于鲁,为说支离附会,必不可通"[2]。

观近代常州学派对公羊学传统的发扬和康有为的《孔子改制考》,可知何休的真实目的。春秋史实际上就是一部周王室衰微,大国竞相兴起的历史。在春秋之世,周道虽衰,但鲁国由于是周公的封国,故较多地保存了周王朝的礼乐制度,孔子曾说过"周礼尽在鲁矣",表明孔子的确将周道的复兴寄托于鲁国身上。不管孔子是否王鲁,以何休这一经学名师的身份说出如此可怪的话语,粗看是"妄诞",究其实,何休此举恰表达了他试图重建伦理秩序的愿望。

公羊家讲改制,何休同样也继承了这一思想,故他在注文中说:

1 《春秋公羊传注疏》卷一考证。

2 《春秋公羊传注疏》卷十七考证(鲍照语)。

王者起所以必改质文者，为承衰乱救人之失也。天道本下，亲亲而质省；地道敬上，尊尊而文烦。故王者始起，先本天道以治天下，质而亲亲，及其衰敝，其失也亲亲而不尊；故后王起，法地道以治天下，文而尊尊，及其衰敝，其失也尊尊而不亲，故复反之于质也。[1]

二、《春秋》笔法的阐释

公羊学家认为，《春秋》威力巨大，"孔子作《春秋》而乱臣贼子惧"。孔子的《春秋》经，不只是简简单单的历史记录，其对历史人物的褒贬已通过不同的文字记录方式隐含在《春秋》文句中，这就是所谓的"《春秋》笔法"。历代公羊学家阐释经典的最重要的方法，就是从经典原文中推绎出孔子不便明说的褒贬之义，这一方法导致他们常常以己意强加于孔子，对经典作了过度的诠释。在这方面，何休比前面的公羊学家走得更远。显然，他认为前人对《春秋公羊传》的解释远没有把《春秋》的微言大义说清楚，因而，对孔子的褒贬、美刺作更深入的发掘，既是他重注《公羊传》的最初目的，也是他致力实现的学术目标。

（一）推绎《春秋公羊传》之"贬辞"

《春秋公羊传·隐公元年》经文说"郑伯克段于鄢"。对经文中使用的"克"字，《公羊传》的解释是，"克"的原意是"杀"，"克"的语气更强烈，用"克"是为了"大郑伯之恶"。何休注说：

加克者，有嫌也。段无弟文，称君甚之不明，又段当国，嫌郑伯杀之无恶，故变杀言克，明郑伯为人君，当如传辞，不当自己行诛杀，使执政大夫当诛之。克者诂为杀，亦为能，恶其能忍戾母而亲杀之。（卷一）

可见，何休认为此解还不清楚，于是作注文对"克"推绎出两层意

1《春秋公羊传注疏》卷五，桓公十一年。

思：一训杀，明语气；二训能，"能杀之"于文意不通，但何休却强解为"恶其能忍戾母而亲杀之"，实际上是何休的意思，却加于孔子。何休注文常见这样的推演，兹列数条以明：

经：九月，纪履緰来逆女。传：外逆女不书，此何以书？讥。何讥尔？讥始不亲迎也。始不亲迎，昉于此乎？前此矣。前此，则曷为始乎此？托始焉尔。曷为托始焉尔？《春秋》之始也。

注：《春秋》正夫妇之始也。夫妇正则父子亲，父子亲则君臣和，君臣和则天下治，故夫妇者，人道之始，王教之端。内逆女常书，外逆女但疾始不常书者，明当先自详正，躬自厚而薄责于人，故略外也。（卷二）

此段经文本看不出有什么"贬"意，《传》文强解为"讥"，何休则解释了"讥"的原因，演绎出"《春秋》正夫妇之始"的思想。

经：夏四月辛卯，尹氏卒。传：尹氏者何？天子之大夫也。其称尹氏何？贬。曷为贬？讥世卿，世卿，非礼也。

注：《礼》，公卿大夫、士，皆选贤而用之。卿大夫任重职大，不当世，为其秉政久，恩德广大。小人居之，必夺君之威权，故尹氏世，立王子朝；齐崔氏世，弑其君光，君子疾其末则正其本。见讥于卒者，亦不可造次无故驱逐，必因其过卒绝之，明君案见劳授赏，则众誉不能进无功；案见恶行诛，则众谗不能退无罪。（卷二）

《传》文讲贬尹氏的原因是因为尹氏为世卿，不符合《礼》的规范，何休据《礼》文阐发古代大夫"皆选贤而用之"的思想，并从尹氏、崔氏权力过重来说明"君子疾其末则正其本"的思想，引申为君臣关系。

经：（十有七年）秋，郑瞻自齐逃来。传：何以书？书甚佞也。曰：佞

人来矣！佞人来矣！注：重言来者，道经主书者，若传云尔，盖痛鲁知而受之，信其计策，以取齐淫女，丹楹刻桷，卒为后败也。加逃者，抑之也。所以抑之者，上执称人，嫌恶未明。系郑者，明行当本于乡里也。子贡问曰："乡人皆好之，何如？"子曰："未可。""乡人皆恶之，何如？"子曰："未可。不若乡人之善者善之，乡人之恶者恶之。"（卷七）

经文只记录郑瞻逃往鲁国这件事，《传》文讲《春秋》记录这件事的理由是为了彰明郑瞻为大"佞人"，何休则进一步对"逃"作注解，认为经文使用"逃"字，是为了贬抑佞人，体现的实际上是何休自己的思想。

经：（八年）郑伯乞盟。传：乞盟者何？处其所而请与也。其处其所而请与奈何？盖酌之也。注：酌，挹也。时郑伯欲与楚，不肯自来盟，处其国，遣使挹取其血而请与之约束，无汲汲慕中国之心，故抑之使若叩头乞盟者也。不录使者，方抑郑伯，使若自来也。不盟不为大恶者，古者不盟也。（卷十一）

经文按天子诸侯的政治格局记录"郑伯乞盟"，乞盟的原意本为求和，《公羊传》"处其所而请与"，其释意已明确，但何休却能"体悟出""抑之使若叩头乞盟"之意。不仅如此，还说经文之所以不录使者之名，也是为了贬抑郑伯，让人形成郑伯自来的印象。

经：（十年）齐崔氏出奔卫。传：崔氏者何？齐大夫也。其称崔氏何？贬。曷为贬？讥世卿。世卿非礼也。

注：复见讥者，嫌尹氏王者大夫，职重不当世，诸侯大夫任轻可世也。因齐大国祸著，故就可以为法戒，明王者尊莫大于周室，强莫大于齐国，世卿犹能危之。（卷十六）

此处,何休的解释与上文抑尹氏相同,其“明王者尊莫大于周室,强莫大于齐国,世卿犹能危之”,是以己意加诸经文。

（二）推明《春秋》之“褒辞”

经:二年,春,王正月,戊申,宋督弑其君与夷,及其大夫孔父。传:何贤乎孔父?孔父可谓义形于色矣。其义形于色奈何?督将弑殇公,孔父生而存,则殇公不可得而弑也,故于是先攻孔父之家。殇公知孔父死,己必死,趋而救之,皆死焉。孔父正色而立于朝,则人莫敢过而致难于其君者,孔父可谓义形于色矣。

注:内有其义而外形见于颜色,孔子曰“君子正其衣冠,尊其瞻视,俨然人望而畏之”是也。重道义形于色者,君子乐道人之善。言及者,使上及其君,若附大国以名通,明当封为附庸,不绝其祀,所以重社稷之臣也。督不氏者,起冯当国。不举冯弑为重者,缪公废子而反国,得正,故为之讳也。不得为让者,死乃反之,非所以全其让意也。(卷四)

经文记录宋督杀其君与夷及大夫孔父的事实,本无所谓褒奖之意。《传》文认为经文记录孔父,是为了彰明孔父之贤,何休更进一步在经文用词“及”上做文章,说“言及者,使上及其君,若附大国以名通,明当封为附庸,不绝其祀,所以重社稷之臣”,是远离本义的推演。

经:秋,蔡人、卫人、陈人从王伐郑。传:其言从王伐郑何?从王正也。

注:美其得正义也,故以从王征伐录之。盖其时天子微弱,诸侯背叛,莫肯从王者征伐,以善三国之君,独能尊天子死节。称人者,刺王者也。天下之君,海内之主,当秉纲撮要,而亲自用兵,故见其微弱。仅能从微者,不能从诸侯,犹莒称人,则从不疑也。不使王者首兵者,本不为王举也。知实诸侯者,以美得正。(卷四)

经文记录几国跟随周王伐郑之事，是按天子诸侯的政治格局如实记录一次战争行动，本无所谓“美”意，《传》文也仅简单解释为“从王征”。但何休却能从这简单的文字记述“看出”“美其得正义”的用心，实为牵强之解。

经：（二十有六年）齐人侵我西鄙。公追齐师至嶲，弗及。传：其言至嶲弗及何？侈也。

注：侈，犹大也。大公能却强齐之兵。弗者，不之深者也。言齐人畏公士卒精猛，引师而去之，深远不可得及，故曰侈。不直言大之者，自为追，唯臣子得褒之耳，不得与追戎同也。言师者，侈大公所追也。国内兵不书而举地者，善公齐师去则止，不得远劳百姓，过复取胜，得用兵之节，故详录之。（卷十二）

经文记述鲁公追击侵入鲁地的齐师却没有追上的事实，只是平直的记录，本来也无什么褒贬之意，《传》文说经文用语“弗及”是夸张，却为何休的发挥提供了机会。何休进一步说明夸张的用语是为了大显鲁公竟能击退强齐的军队，说“弗”字的用语也表明齐人因为害怕而逃得远远的，说对齐国军队用语为“师”，而国内军队不书“师”而记述军队所至之地，是为了称赞鲁公看到齐军退走便及时及时追击，彰显其不远劳百姓的美德，这是典型的过度诠释。

经：（十有七年）冬，十有一月，壬午，公弟叔肸卒。

注：称字者贤之。宣公篡立，叔肸不仕其朝，不食其禄，终身于贫贱。故孔子曰：“笃信好学，守死善道，危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐，此之谓也。”礼，盛德之士不名，天子上大夫不名。《春秋》公子不为大夫者不卒，卒而字者，起其宜为天子上大夫也。孔子曰：兴灭国，继绝世，举逸民。天下之民归心焉。（卷十六）

经文对鲁公之弟的去世作平直记录，事情简单得《公羊传》对此都没有解释，何休却认为经文之所以称字不称名，是为突出叔肸的贤德，然后再根据孔子之言及叔肸的生平事迹以明其何以贤，再说经文用语“卒”字，一般不用于平民公子，称布衣公子为“卒”也是为了表示尊敬。

（三）明《春秋》诸为尊者“讳”之处

经：辛未取郜，辛巳取防。传：取邑不日，此何以日？一月而再取也。何言乎一月而再取？甚之也。内大恶讳，此其言甚之何？《春秋》录内而略外，于外大恶书，小恶不书，于内大恶讳，小恶书。

注：明取邑为小恶，一月再取，小恶中甚者耳，故书也。于内大恶讳，于外大恶书者，明王者起当先自正，内无大恶，然后乃可治诸夏大恶，因见臣子之义，当先为君父讳大恶也。内小恶书，外小恶不书者，内有小恶，适可治诸夏大恶，未可治诸夏小恶，明当先自正然后正人。小恶不讳者，罪薄耻轻。（卷三）

何注于此述说了《春秋》记事的原则，详细记录鲁国发生的事，而对鲁国以外发生的事则简写，且记鲁国以外的事仅记述丑行尤大者，微小的过失不记录；但对鲁国国内的记述恰相反，对内记述小恶，讳言大恶，对内讳言大恶者，是因为只有王者没有什么大的过失，才能治天下，所以必须“见臣子之义，当行为君父讳大恶也”。这不是《春秋》的原则，而是《公羊传》的归纳及何氏自己的理解。

经：夏，四月，丙子，公薨于齐。

注：不书齐诱杀公者，深讳耻也。地者，在外为大国所杀，于国尤危。国重，故不暇隐也。（卷五）

《传》文对此无解释，何氏却认为记录过于简单，于记述中隐去了死亡的真相，是深讳鲁国的耻辱，倒还有几分道理。但《公羊传》及何休将《春秋》的避讳看成是《春秋》的惯例，则太过牵强。

经：九年，春，齐人杀无知。公及齐大夫盟于暨。传：公曷为与大夫盟？齐无君也。然则何以不名？为其讳与大夫盟也，使若众然。

注：邻国之臣，犹吾臣也。君之于臣，当告从命行，而反歃血约誓，故讳使若悉得齐诸大夫约束之者愈也。不月者，是时齐以无知之难，小白奔莒，子纠奔鲁，齐迎子纠欲立之，鲁不与而与之盟，齐为是更迎小白，然后乃伐齐，欲纳子纠，不能纳，故深讳使若信者也。不致者，鲁地也。子纠出奔不书者，本未命为嗣，贱，故不录之。（卷七）

此处，《传》文仅对不记齐大夫姓名一事作解，说是“为其讳与大夫盟”，何休却认为此经文避讳有三处：一是不记姓名之讳；二是不记月份之讳；三是不提及因何事而盟，为子纠“未命为嗣”而讳。按何休的解释，孔子述《春秋》，不是在述史，而是在对历史作隐晦的描述，目的就是让后人去发掘，这就是何休在其序言中所说的“非常异义可怪之论”。

经：晋杀其大夫里克。传：里克弑二君，则曷为不以讨贼之辞言之？惠公之大夫也。然则孰立惠公？里克也。里克弑奚齐、卓子，逆惠公而入。里克立惠公，则惠公曷为杀之？惠公曰：“尔既杀夫二孺子矣，又将图寡人，为尔君者，不亦病乎？”于是杀之。然则曷为不言惠公之入？晋之不言出入者，踊为文公讳也。

注：踊，豫也，齐人语。若关西言浑矣。献公杀申生，文公与惠公恐见及，出奔，不子当绝，还入为篡，文公功足以并掩前人之恶，故惠公入，怀公出、文公入浑皆不书，悉为文公讳故也。为文公讳者，欲明文公功大也。语在下。怀公者，惠公子也。惠公卒，怀公立，而秦纳文公，故出奔。

惠公、文公出奔不书者，非命嗣也。

传：齐小白入于齐，则曷为不为桓公讳？桓公之享国也长，美见乎天下，故不为之讳本恶也。文公之享国也短，美未见乎天下，故为之讳本恶也。

注：桓公功大，善恶相除，足封有余，较然为天下所知。文公功少，嫌未足除身篡，而有封功，故为之讳，并不言惠公、怀公出入者，明非徒足以除身篡而已，有足封之明较也，美不如桓公之功大。（卷十一）

经文简单记录了晋国大夫里克被杀的事件。《传》文详说杀里克者为晋惠公，认为《春秋》于此之所以隐去惠公流亡及被立为君这段事实，目的是预先为晋文公讳恶。何休进一步指出晋文公等离开国家的行为及回国即君位之事皆不合礼义，但因为晋文公功大，足以遮盖诸公子出入国家之恶行，所以此处为文公讳而故意对一些历史史实不加记录。这一说法立即遇到矛盾，即齐桓公立为国君前，也曾流亡国外，而《春秋》并未为之讳。《公羊传》及何休皆认为，齐桓公比晋文公更有功于世，且桓公的美名已传扬天下，为世人所知，其功绩足以使其恶忽略不计，故没有必要为之避讳。显然这是为自圆己说而做出的牵强的解释。下面为桓公讳一例，使“善恶相除”说不攻自破。

经：（十有七年）夏，灭项。传：孰灭之？齐灭之。曷为不言齐灭之？为桓公讳也。《春秋》为贤者讳，此灭人之国何贤尔！君子恶恶也疾始，善善也乐终。桓公尝有继绝存亡之功，故君子为之讳也。

注：言尝者，时桓公德衰功废而灭人，嫌当坐，故上述所尝盛美而为之讳，所以尊其德，彰其功。传不言服楚，独举继绝存亡者，明继绝存亡，足以除杀子纠，灭谭遂项，覆终身之恶。服楚功在覆篡恶之表，所以封桓公，各当如其事也。不月者，桓公不坐灭，略小国。（卷十一）

可见齐桓公功再大，也还要为之讳。前文又说不必为之讳，公羊学之矛盾说法实不可解。清代学者对何休的“为贤者讳”说发表评论说：

> 吴弑其群僚。注：为季子讳。刘敞曰：季子之不讨阖闾，势不可也，岂义之乎？故托言不忍父子兄弟相残耳，《春秋》何不遂为之讳！夫弑君，大恶也，此而可讳，谁不可讳乎？苟《春秋》但顺贤者而为之讳，是一国有贤通国无罪也。[1]

可见，公羊学及何休对春秋“为贤者讳”的解释正是公学家自身的政治理想。

三、“三世说”的改造

《春秋》鲁隐公元年的一句“公子益师卒”，原本是很简单地记录了一个事实的话。《公羊传》却注意到这句话没有记录公子师去世的日期，并为此解释说不记录日期的原因是因为此事的发生距离孔子在世已很久远，并进一步说，《春秋》对于所传闻、所闻和所见之世的记述方式都有不同。《公羊传》意尽于此，并没有什么特殊的意义，但何休非要敷衍出一番道理来，对“三世”详加解释。其对“三世”的解释是：

> 所见者，谓昭、定、哀，己与父时事也；所闻者，谓文、宣、成、襄，王父时事也；所传闻者，谓隐、桓、庄、闵、僖，高祖、曾祖时事也。

他进而认为《春秋》之所以对“三世”采取不同的记述方式，是因为：

---

1 《春秋公羊传注疏》卷二十四考证。

异辞者，见恩有厚薄，义有浅深，时恩衰义缺，将以理人伦，序人类，因制治乱之法，故于所见之世，恩己与父之臣尤深，大夫卒，有罪无罪，皆日录之……于所传闻之世，王父之臣恩少杀，大夫卒，无罪者日录，有罪者不日略之……

何休认为，《春秋》记事方式的差异不仅表现在是否记录日期上，在许多方面都体现出圣人用辞的精心构思，也体现着圣人的夷夏观和礼治思想，故他进一步说：

于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚麄觕，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小，内小恶书，外小恶不书，大国有大夫，小国略称人，内离会书，外离会不书是也。于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄，书外离会，小国有大夫，宣十一年"秋，晋侯会狄于攒函"，襄二十三年"邾娄鼻我来奔"是也。至所见之世，著治大平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一，用心尤深而详，故崇仁义，讥二名，晋魏曼多、仲孙何忌是也。所以三世者，礼，为父母三年，为祖父母期，为曾祖父母齐衰三月，立爱自亲始，故《春秋》据哀录隐，上治祖祢。所以二百四十二年者，取法十二公，天数备足，著治法式，又因周道始坏绝于惠、隐之际，主所以卒大夫者，明君当隐痛之也，君敬臣则臣自重，君爱臣则臣自尽。

可知何休不仅单纯为《春秋》作注，实际上是在阐发自己的思想，其"三世说"恰恰构成了完整的历史的演变周期。至"所见之世"，社会已进入"大平"时代，连夷狄都能开化"进至于爵"，他认为这正是孔子为什么对这一时期"用心尤深而详"，即进行详细记录的原因。同时，圣人详细所见之世的目的是"崇仁义，讥二名"。之所以对大夫之死也称卒，是因为要提醒君主注意爱惜臣下，调节君臣关系。

如果说，何休的"三世说"只讲这些，也不会对后世历史产生

什么大的影响，事实上，在这一问题上何休还走得更远。他进而认为，既然历史的发展是遵循"三世"的规律，统治者就必须与时推移，及时顺应历史的发展，注意调整统治方法，于是就有了关于孔子改制的臆想。

四、灾异的记述与阴阳五行说的沟通

何休认为，《春秋》中记载的一些非正常的自然现象皆为人祸将至的先兆，如《春秋·鲁隐公三年》记载"己巳，日有食之"，《公羊传》仅说"记异也"，何休解释说："异者，非常可怪。先事而至者，是后卫州吁弑其君完，诸侯初僭，鲁隐系获，公子翚进谄谋。"[1]这样的注文在《公羊传注疏》中还有很多。如：

鲁隐公九年，三月就出现雷雨，何休说为"此阳气大失其节"，是鲁隐公久居君位不反政于桓公所致。[2]

鲁桓公十四年，正当天寒地冻之时，水却不结冰，对这一气候反常现象，何休亦认为是桓公夫人"淫佚"，"阴而阳行所致"。[3]

鲁桓公十七年冬天，发生了日食，何休认为这是其后桓公受夫人（齐女）谗言而被齐侯诱杀的先兆。[4]

鲁庄公十八年春天，再次发生日食，何休认为这次日食预示着"是后戎犯中国，鲁蔽郑瞻，夫人如莒，淫佚不制"。至庄公十八年秋，有"蜮"出现，何休认为"蜮之犹言惑也，其毒害伤人，形体不可见，象鲁为郑瞻所惑，其毒害伤人，将以大乱而不能见也"。即预示着鲁将发生大乱。[5]

---

1 《春秋公羊传注疏》卷二。

2 《春秋公羊传注疏》卷三。

3 《春秋公羊传注疏》卷五。

4 《春秋公羊传注疏》卷五。

5 以上二条皆见《春秋公羊传注疏》卷八。

鲁僖公十四年，发生了城邑塌陷事件，何休认为，这象征着其后齐桓公将去世，霸道中衰，宋襄公被楚所败。[1]

鲁僖公十六年出现“六鹢退飞过宋都”的奇观，又天降五块陨石于宋，何休说“石者阴德之声专者也；鹢者，鸟中之耿介者，皆有似宋襄公之行。襄欲行霸事，不纳公子目夷之谋，事事耿介自用，卒以五年见执，六年终败，如五石六鹢之数。天之于人，昭昭著明，甚可畏也”。（同上）

鲁成公五年，依河而立的梁山发生山崩，何休说：“山者，阳精，德泽所由生，君之象。河者，四渎，所以通道中国，与正道同。记山崩壅河者，此象诸侯失势，王道绝，大夫擅恣，为海内害，自是之后，六十年之中，弑君十四，亡国三十二，故溴梁之盟，遍刺天下大夫。”[2]

何休借阴阳五行说进行的最大附会是关于孔子西狩获麟的神话：

经：十有四年，春，西狩获麟。传：……何注：……夫子素案图录，知庶姓刘季当代周，见薪采者获麟，知为其出，何者？麟者，木精。薪采者，庶人燃火之意。此赤帝将代周居其位，故麟为薪采者所执。西狩获之者，从东方王于西也，东卯西金象也；言获者，兵戈文也。言汉姓卯金刀，以兵得天下。不地者，天下异也。……夫子知其将有六国争强，从横相灭之败，秦项驱除，积骨流血之虐，然后刘氏乃帝，深悯民之离害甚久，故豫泣也。传：颜渊死，子曰：噫！天丧予！子路死，子曰：噫！天祝予！注：祝，断也。天生颜渊、子路，为夫子辅佐，皆死者，天将亡夫子之证。传：西狩获麟，孔子曰：吾道穷矣。注：加姓者，重终也。麟者，太平之符，圣人之类，时得麟而死，此亦天告夫子将没之征，故云尔。传：何以终乎哀十四年？曰：备矣！注：人道浃，王道备，必止于麟者，欲见拨乱功

1 《春秋公羊传》注疏卷十一。
2 《春秋公羊传注疏》卷十七。

> 成于麟，犹尧、舜之隆，凤凰来仪，故麟于周为异，《春秋》记以为瑞，明大平以瑞应为效也。绝笔于春，不书下三时者，起木绝火王，制作道备，当授汉也。又春者岁之始，能常法其始，则无不终竟。传：君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。注：得麟之后，天下血书鲁瑞门曰：趋作法，孔圣没，周姬亡，彗东出，秦政起，胡破术，书记散，孔不绝。子夏明日往视之，血书飞为赤乌，化为白书，署曰《演孔图》，中有作图制法之状。孔子仰推天命，俯察时变，却观未来，豫解无穷，知汉当继大乱之后，故作拨乱之法以授之。[1]

对何休的附会，清代齐召南早就指出其"妄诞极矣"，又引刘敞说"凡公羊之说，乖谬不可胜言"。[2]何休为什么如此荒诞地将孔子看成预言家，而且说他早就知道汉室当受大命？一种理解是何休笃信谶纬的知识结构使他当真以为所说是真，另一理解则是出于政治的需要而假为之解。从公羊学的传统来看，后一种可能性极大。

五、推明乐理与教化之关系

何休为《春秋公羊传》作注的重要目的之一就是试图通过注释阐明《春秋》中隐含的教化思想，所以何休在注解中常常远离《传》文，任意发挥自己的观点。在何休看来，古代王者施行教化，音乐是一项重要的辅助手段，所以在注文中也不失时机地阐发了自己对音乐的看法。《春秋公羊传·鲁隐公五年》经文载"初献六羽"，《传》文之解本不涉及乐理，何休却在进一步解释了古代乐舞制度后言及了音乐的功能：

> 夫乐本起于和顺，和顺积于中，然后英华发于外，是故八音者，德之

1 《春秋公羊传注疏》卷二十八。

2 《春秋公羊传注疏》卷二十八考证。

华也；歌者，德之言也；舞者，德之容也。故听其音可以知其德，察其诗可以达其意，论其数可以正其容，荐之宗庙足以享鬼神，用之朝廷足以序群臣，立之学宫足以协万民。凡人之从上教也，皆始于音，音正则行正，故闻宫声，则使人温雅而广大；闻商声，则使人方正而好义；闻徵声则使人整齐而好礼；闻羽声则使人乐养而好施，所以感荡血脉，通流精神，存宁正性，故乐从中出，礼从外作也。礼乐接于身，望其容而民不敢慢，观其色而民不敢争，故礼乐者，君子之深教也，不可须臾离也。君子须臾离礼，则暴慢袭之；须臾离乐，则奸邪入之，是以古者天子诸侯，雅乐钟磬未曾离于庭，卿大夫御琴瑟未尝离于前，所以养仁义而除淫辟也。[1]

何休论乐虽笔墨不多，却有很丰富的内涵。首先他认为乐音建筑在“和顺”的基础上，只有人的内心平和、顺畅，然后才可向外发出动听的声音，何休的这一论述符合乐音产生于协调的机理，是正确的认识。但何休进一步说八音为德的外在表现，歌是德之言，舞是德之容，其对音乐的“三德”说却给音乐人为地附以德道的属性，则片面夸大了音乐与政教的关系。说“听其音可以知其德，察其诗可以达其意，论其数可以正其容，荐之宗庙足以享鬼神，用之朝廷足以序群臣，立之学宫足以协万民”，又说“凡人之从上教也，皆始于音，音正则行正”，显然是不符实际的认识。诚然，音乐对政教有帮助，但并不是万能的手段。

六、述古代礼仪以明君臣之道和伦理秩序

如前所说，公羊学的传统就是“以经术缘饰政治”，所以公羊学对经典的全部解释，最后都落实到其政治主张方面。在何休的注文中，多次涉及到其对古代政治制度的解释。

何休分析了古代施行的嫡长子继承制：《公羊传》隐公元年，

1 《春秋公羊传注疏》卷三。

《传》文解释古代的嫡长子继承制说“立適以长不以贤，立子以贵不以长”。何休以为《传》文过于简单，故详细描绘了嫡长子继承制的继承序列：

> 礼，適夫人无子，立右媵；右媵无子，立左媵；左媵无子，立嫡侄娣；嫡侄娣无子，立右媵侄娣；右媵侄娣无子，立左媵侄娣。质家亲亲，先立娣；文家尊尊，先立侄。嫡子有孙而死，质家亲亲，先立弟；文家尊尊，先立孙。其双生也，质家据见立先生，文家据本意立后生：皆所以防争也。[1]

何休不厌其烦地勾画出这一序列的目的很明显，就是为了使古代制度得到详细的阐释而不至废绝。孔子曾明治法式以垂后世，公羊学正是继承了孔子的传统。何休在序中曾叹惜前人没有说清楚经典的内容，因而详释古代制度也正是他治学的目标。

何休认为，古代君臣关系始终处于一种和睦相亲的状态，故借注文对之进行了演绎。《春秋·桓公四年》经文记载：“夏，天王以宰渠伯纠来聘。”《公羊传》说宰渠伯纠只是下大夫，何休便以下大夫而称“伯”为切入点说：“称伯者，上敬老也。上敬老，则民益孝，上尊齿则民益弟，是以王者以父事三老，兄事五更，食之于辟雍，天子亲袒而割牲，执酱而馈，执酒而酳，冕而总干，率民之至也。”又对古代君臣关系进一步引申说：“先王所以治天下者有五：贵有德，为其近于道也；贵臣，为其近于君也；贵老，为其近于父也；敬长，为其近于兄也；慈幼，为其近于子弟也。”[2]

不仅君臣关系要和睦，何休还认为，臣下对于国君言尽不听则去，没有必要为庸主守节。《春秋·庄公二十四年》记载曹受到戎人侵袭，曹大夫曹羁出奔陈。《公羊传》认为身为大夫的曹羁面

1 《春秋公羊传注疏》卷一。
2 《春秋公羊传注疏》卷四。

对危急的形势早就多次劝谏曹伯,但曹伯不听,所以曹羁“三谏不从,遂去之。君子以为得君臣之义”。何休赞同这一说法,还引孔子之语说:“所谓大臣者,以道事君,不可则止。此之谓也。”又说,“不从得去者……孤恶君也。”[1]

婚姻礼仪虽是日常生活中的一般性礼仪,但事关基层社会秩序,故历代儒家学者都很重视,何休在注文中凡婚姻之礼,也释之较详细。

《春秋·庄公二十七年》经文记载杞伯姬回鲁国时说,“杞伯姬来”。《传》对“来”作解释说:“直来曰来,大归曰来归。”何休便以“大归”为题详释了古代的婚姻之礼。注文说:“大归者,废弃来归也。妇人有七弃、五不娶、三不去:尝更三年丧不去,不忘恩也;贱娶贵不去,不背德也;有所受,无所归不去,不穷穷也。丧妇长女不娶,无教戒也;世有恶疾不娶,弃于天也;世有刑人不娶,弃于人也;乱家女不娶,类不正也;逆家女不娶,废人伦也。”所谓“七弃”是:“无子弃,绝世也;淫佚弃,乱类也;不事舅姑弃,悖德也;口舌弃,离亲也;盗窃弃,反义也;嫉妒弃,乱家也;恶疾弃,不可奉宗庙也。”[2]

七、对孟子民本思想的发挥

何休继承了孟子的民本思想,其对《春秋·宣公十五年》的一条注文可能是其全部注文中最长的一条。经文很简单,只有三个字“初税亩”,《传》文说“……什一者,天下之中正也。什一行而颂声作矣。”何的注文竟达八百二十八字,表明了其对民本思想的重视。为不致于割裂原文,兹将此注原文摘引如下:

1 《春秋公羊传注疏》卷八。
2 《春秋公羊传注疏》卷八。

颂声者，大平歌颂之声，帝王之高致也。《春秋》经、传数万，指意无穷，状相须而举，相待而成。至此独言颂声作者，民以食为本也。夫饥寒并至，虽尧、舜躬化，不能使野无寇盗；贫富兼并，虽皋陶制法，不能使强不陵弱，是故圣人制井田之法而口分之：一夫一妇受田百亩，以养父母妻子，五口为一家，公田十亩，即所谓十一而税也。庐舍二亩半，凡为田一顷十二亩半，八家而九顷，共为一井，故曰井田。庐舍在内，贵人也。公田次之，重公也。私田在外，贱私也。井田之义：一曰无泄地气，二曰无费一家，三曰同风俗，四曰合巧拙，五曰通财货。因井田以为市，故俗语曰市井。种谷不得种一谷，以备灾害。田中不得有树，以妨五谷。还庐舍种桑荻杂菜，畜五母鸡两母豕，瓜果种疆畔，女工蚕织，老者得衣帛焉，得食肉焉，死者得葬焉。多于五口名曰余夫，余夫以率受田二十五亩。十井共出兵车一乘。司空谨别田之高下善恶，分为三品：上田一岁一垦，中田二岁一垦，下田三岁一垦；肥饶不得独乐，垸埆（薄土）不得独苦，故三年一换主易居，财均力平，兵车素定，是谓均民力，强国家。在田曰庐，在邑曰里。一里八十户，八家共一巷。中里为校室，选其耆老有高德者名曰父老，其有辨护伉健者为里正，皆受倍田，得乘马。父老比三老孝弟官属，里正比庶人在官之吏。民春夏出田，秋冬入保城郭，田作之时，春，父老及里正旦开门坐塾上，晏出后时者不得出，莫不持樵者不得入。五谷毕入，民皆居宅，里正趋缉绩，男女同巷，相从夜绩，至于夜中，故女功一月得四十五日作，从十月尽正月止。男女有所怨恨，相从而歌，饥者歌其食，劳者歌其事。男年六十，女年五十无子者，官衣食之，使之民间求诗，乡移于邑，邑移于国，国以闻于天子，故王者不出牖户尽知天下所苦，不下堂而知四方。十月事讫，父老教于校室，八岁者学小学，十五者学大学，其有秀者移于乡学，乡学之秀者移于庠，庠之秀者移于国学。学于小学，诸侯岁贡小学之秀者于天子，学于大学，其有秀者命曰造士，行同而能偶，别之以射，然后爵之。士以才能进取，君以考功授官。三年耕余一年之畜，九年耕余三年之积，三十年耕有十年之储，虽遇唐尧之水，殷汤

之旱,民无近忧,四海之内莫不乐其业,故曰颂声作矣。[1]

在此,何休将汉初实行的轻税政策"什一税"和孟子关于井田的描述及《周礼》中部分制度结合在一起,附会以自己的设想,构成了系统的儒家民本理论,可见何休注《公羊传》的目的之一,是发挥儒家的民本思想。同样,下一段文字中也可看出何休对民本思想的阐发:

经:(十年)齐使国佐来聘。饥。传:何以书? 以重书也。

注:民食不足,百姓不可复兴,危亡将至,故重而书之。明当自省减,开仓库,赡振乏。哀公问于有若曰:"年饥,用不足,如之何?"有若对曰:"盍彻乎?"曰:"二,吾犹不足,如之何其彻也?"对曰:"百姓足,君孰与不足? 百姓不足,君孰与足?"[2]

八、对孔子权变理论的发挥

在汉代经学中,公羊学的一大传统就是其应时性。历代公羊学家总能找到社会政治的切入点而赋予公羊学解释以实用的色彩,何休也不例外。他继承了公羊学的传统,在《公羊传注疏》中也对孔子的权变理论作了充分的发挥。如:

经:(三年)秋,纪季以酅入于齐。传:纪季者何? 纪侯之弟也。何以不名? 贤也。何贤乎纪季? 服罪也。其服罪奈何? 鲁子曰:请后五庙以存姑姊妹。

注:纪与齐为仇,不直。齐大季小,季知必亡,故以酅首服。先祖有罪于齐,请为五庙后,以酅共祭祀,存姑姊妹。称字贤之者,以存先祖之

1 《春秋公羊传注疏》卷十六。
2 《春秋公羊传注疏》卷十六。

功，则除出奔之罪，明其知权。言入者，难辞，贤季有难去兄入齐之心，故见之。男谓女先生为姊，后生为妹，父之姊妹为姑。[1]

此处，纪季背叛自己的国家而投入仇国的怀抱，《公羊传》竟解释为《春秋》以之为“贤”，《传》文解释的原因是因为他能“服罪”。何注则进一步引申为季纪知纪必亡而抢先投奔齐国，是“明知其权”，很有一番赞扬纪季识时务、存大体的意味。

九、援道释儒的倾向

何休虽主要以儒家的《礼》、《易》等为《公羊传》作注，但值得注意的是何休竟也出现了援道入儒的倾向。《春秋》始篇经文说“元年，春，王正月”，《传》文说“君之始年也”。何休注云：“变一为元，元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。故上无所系，而使春系之也。”对此解释，清齐召南感到不解，说：“董仲舒曰《春秋》谓一元之义，一者，万物之所从始也。元者，辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。按董子解经明白纯粹如此，何有于有形无形、上无所系云云如何氏所说乎？”[2]何休因何对董仲舒作此修正，后人不便妄揣，但何休此处分明欲说明天地起于无形，所以说“无形以起”。而后来魏晋玄学中的道家理论，正是强调世界本于虚无，何休此言难道不是对道家思想的吸收么？何休注经后人多不解其意，但他自然有自己的思想。

从总体上讲，何休在汉末时出于重整公羊学以阐明经典价值的目的对《公羊传》作全面解释，从学术的角度看，何休确将公羊学的传统发挥到了极致，但何休与郑玄相同，其学术与时代发生了严重脱节。郑氏学因其立足于文本的特点，在后世封建王朝的

1 《春秋公羊传注疏》卷六。

2 《春秋公羊传注疏》卷一考证。

儒学链条中一直扮演着重要有角色，而公羊学却从此衰绝。所以齐召南说："窃以为公羊一家，厥初极盛，阅世久而愈微，言《春秋》者往往讥其妄诞不经，斯非公羊之过，何休注《公羊》之过也。"[1]

但何休的公羊学也不是对后世毫无影响，公羊学解经的方法常常为改革者所利用，其解经的过程恰恰是阐发自身思想的过程。清代常州学派继承了其学统，曾重现公羊学的辉煌，但那已是距何休去世千余年之后了。也许何休公羊学的价值正在于其思想的价值。

第三节　蔡邕：学识渊博的士林领袖

蔡邕（133–192）[2]（一说190年被诛），字伯喈，陈留圉（今河南杞县）人。其一生经历了东汉顺、桓、灵、献四帝，这一时期正是东汉政权逐渐衰微，人们的知识结构发生变化，思想观念更新加快的时期。也正是在衰世的气氛中，蔡邕以其丰硕的成果奠定了其在经学、文学、史学方面的学术地位。

蔡邕是东汉后期经学衰退的过程中成长起来的一位学者，从学统上说，蔡邕仍应属经学家。但由于经学的衰退，蔡邕的知识结构与纯粹以经学为业的学者相比，已有很大不同。

对蔡邕学术生涯产生重要影响的有三位著名人物。一是历安、顺、桓、灵四帝，久居要职的胡广，蔡邕"师事"之，"好辞章、数术、天文、音律"。[3]可见在青年时代，在胡广的影响下，蔡邕就已打下了深厚的学术基础。二是曾"著论、策、奏、教、书、诗、记、嘲，凡

---

1 《春秋公羊传注疏》卷二十八。

2 蔡邕行年今人已有详考，参见刘跃进《蔡邕行年考略》，《文史》2003年第1期。下所用蔡邕年岁皆据此文。

3 《后汉书·蔡邕传》，第1980页。

二十篇”的朱穆，朱穆卒后，“邕复及门人共述其体行，谥曰‘文忠先生’”。[1]三是桥玄，蔡邕于建宁三年“辟司徒桥玄府，玄甚敬待之。出补河平长”[2]。三人中对蔡邕影响最大的是胡广。胡广是东汉后期高级官僚中既有较高学养，又较为圆通的人物。在东汉中后期三公大臣动辄伏诛的年代中，他能历事四帝，已属不易，其周旋于政坛多年养成的政治敏感对蔡邕不无影响。胡广虽身在政坛，却能醉心学问。蔡邕在社会政治思想方面继承了其师的风格，表现出一定的守旧性，但由于在仕途上不如胡广顺利，故对东汉后期的政治黑暗有切肤之痛，因此在言辞上更为激烈，在知识结构和学术上的表现也出现了一些新的变化。

从总体上说，蔡邕的从政是失败的。汉桓帝延熹二年（159），蔡邕第一次受到朝廷的注意，但并不是因为他的才学而受征，而是因为宦官们听说其“善鼓琴”，向皇上进说，才得征召。这对身怀大志的蔡邕来说简直是引以为羞之事，所以在应征途中，邕“行到偃师，称疾而归”。后来，桓帝在宦官的帮助下，诛除了梁冀，胡广亦受牵连被免为庶人，蔡邕入仕更是无望。直至建宁三年，蔡邕已三十八岁时，才被辟桥玄府，出补河平长。后由河平长召拜郎中，校书东观，但因蔡邕与灵帝在鸿都门学等问题上意见相左，终于光和元年被流放朔方。光和二年遇赦，本可返回故土，但在五原太守王智为之饯行的酒宴上，蔡邕却又得罪了王智，“酒酣，智起舞属邕”，邕因其是中常侍王甫之弟而“不为报”。结果，王智勃然大怒，向朝廷密告蔡邕“怨于囚放，谤讪朝廷”，蔡邕害怕再次受到迫害，

1 《后汉书・朱穆传》，第 1473 页。
2 《后汉书・蔡邕传》，第 1990 页。

便逃往江南数年[1],但在逃亡期间与当权者还时有联系。后蔡邕为董卓所辟,史书上说"邕不得已,到,署祭酒"。笔者认为,这是史家基于封建正统观念曲为之笔,其实就蔡邕的真实想法,应董卓之召,亦未尝不可。可惜董卓不成大器,蔡邕匡治天下的壮志未酬,反被王允杀死。观蔡邕的一生,多处逆境,越不能实现抱负,就越在自己的作品中流露出改变社会的愿望,故蔡邕作品中,无论文学作品,还是承诏问对、政论文等,皆透露出其改造社会的主张。

蔡邕的学术成就涉及多方面,但主要体现在社会政治主张、史学研究和文学创新方面。以下分别述之。

一、务实的政治思想

东汉后期社会衰乱,蔡邕适逢其世,曾积极地研究现实政治,探索解决政治危机的办法。

《诏问灾异八事》是光和元年(178)七月十日,灵帝密诏诸大臣答问灾异之事时蔡邕的答言记录。在此篇应答中,蔡邕从天人感应的角度,分析了当时政治的失误。他一面分析灵帝为政之失,一面要求灵帝加以自我约束,其论言要求汉灵帝"尚俭约、崇经艺,浮轻之人不引在朝廷,浅短之书不干于目"。同时要求灵帝面

---

1 《后汉书·蔡邕传》说邕"远迹吴会,往来依太山羊氏,一积十二年",对此亡命年数,历来有学者表示怀疑。如《后汉书·边让传》载有中平元年蔡邕向何进荐边让事,王先谦《后汉书集解》引"顾炎武曰:《蔡邕传》谓邕亡命江海积十二年。中平六年灵帝崩,董卓为司空,辟之,称疾不就。卓切责州郡举邕诣府,邕不得已,到,署祭酒。而《文苑传》有议郎蔡邕荐边让于大将军何进一书。案中平元年黄巾起,以何进为大将军,正邕亡命之时,无缘得奏记荐人也。惠栋曰:此书载邕集中,末云,邕寝羸匍匐,拜寄不敢须通。则邕未尝亲奉书也。邕虽亡命,传称其往来泰山羊氏、不必专在吴会。荐贤为国,寓书于进,亦无不可。顾氏以为无缘荐人,过矣。"笔者认为,惠栋乃推测之言,无确据,顾氏说为是。隐在吴会十二年确可怀疑,故于此不采。

对日益严重的灾异，将“上方巧技之作，鸿都篇赋之文”之事暂时禁止，“以示忧惧”。此外，针对选举不实和近臣弄权的状况，要求灵帝平心选举，“不可求以虚名，但当察其真伪，以加黜陟”。他认为，只有君臣皆“人自抑损，以塞咎戒”，则必然会“天道亏满，鬼神福谦”，获得封建国家的长治久安。[1]蔡邕用天人感应理论对现实政治作解释于今看来十分荒唐，但在当时的知识氛围中却是相当严肃的解释。

如果说其《诏问灾异八事》向灵帝进言尚有所顾忌，则在《上封事陈政要七事》中其对灵帝之政提的严厉批评皆为冒死直言。其所举“八事”为：

> 一事，明堂月令，天子以四立及季夏之节，迎五帝于郊。所以导致神气，祈福丰年。清庙祭祀，追往孝敬。养老辟雍，示人礼化。皆帝者之大业，祖宗所祗奉也。而有司数以蕃国疏丧，宫内产生及吏卒小污，屡生忌故。窃见南郊斋戒，未尝有废，至于它祀，辄兴异议。岂南郊卑而它祀尊哉！……而近者以来，更任太史，忘礼敬之大，任禁忌之书，拘信小故，以亏大典。……自今齐制，宜如故典。
>
> 二事，臣闻国之将兴，至言数闻。内知己政，外见民情。是故先帝虽有圣明之姿，而犹广求得失。又因灾异援引幽隐，重贤良方正、敦朴有道之选。危言极谏不绝于朝，陛下亲政以来，频年灾异，而未闻特举博选之旨。诚当思省，述修旧事，使抱忠之臣展其狂直，以解《易传》政悖德隐之言。
>
> 三事，夫求贤之道，未必一途。或以听显，或以言扬。顷者立朝之士，曾不以忠信见赏，恒被谤讪之诛……臣愚以为宜擢文右职，以劝忠謇，宣声海内，博开政路。
>
> 四事，夫司隶校尉，诸州刺史，所以督察奸枉，分别白黑者也。伏见幽州刺史杨熹、益州刺史庞芝、凉州刺史刘虔，各有奉公疾奸之心。熹等

1 《全后汉文》，第858页。

所纠，其效尤多，余皆枉挠，不能称职。……今始闻善政，旋复变易，足令海内测度朝政。宜追定八使，纠举非法。更选忠清，平章赏罚。……

五事，臣闻古者取士，必使诸侯岁贡。……夫书画辞赋，才之小者……不可复使理人，及仕州郡。

六事，墨绶长吏，职典理人，皆当以惠利为绩。日月为劳，褒责之科，所宜分明。而今在任，无复能省。及其还者，多召拜议郎、郎中。

七事，伏见前一切以宣陵孝子者为太子舍人。……今虚伪小人，本非骨肉，既无幸私之恩，又无禄仕之实，恻隐思慕，情何缘生？而群聚山陵，假名称孝，行不隐心，义无所依。……宜遣归田里，以明诈伪。[1]

此奏文中"以亏大典"、"政悖德隐"、"足令海内测度朝政"之句，每语皆可遭致杀身之祸。如此激烈的言辞，也是他遭流放的重要原因。客观地看蔡邕提出的挽救危机的方案，在明堂等礼制问题上，要求"宜如故典"，在选举问题上要求"述修旧事"，至于说"博开政路"、"更选忠清"之类，皆引述套话，无实际内容。但其中对"宣陵孝子"的抨击，确实切中时弊。因为孝道是汉代统治者历来提倡的伦理道德原则，汉代以"孝"治天下，"宣陵孝子"等正是利用汉统治者的心理，投其所好，蔡邕对"宣陵孝子"的虚假行为进行指责，对东汉后期的伦理原则不啻是巨大的冲击。

蔡邕不但发现所谓"孝子"的违背人情，还对谶纬迷信产生了怀疑。蔡邕通过对天文历法的研究，发现谶文与现今的实际情况有时并不吻合。其《历数议》说：

(臣闻)历数精微，去圣久远，得失更迭，术数无常。……

故有古今之异。今术之不能上通于古，亦犹古术之不能下通于今也。由此言之，有文于谶，无验于今，未必为是。有验于今，无文于谶，未必为非。……

---

1 《后汉书·蔡邕传》，《全后汉文》，第864页。

以今浑天图仪检天文，亦不合于《考灵曜》。光、晃诚能自依其术，更造望仪以追天度，远有验于图书。[1]

蔡邕说于今无验的谶文未必为是，实际上否定了谶文的权威性。虽寥寥数言，却是思想上的重大突破。

东汉后期，选举不实的现象十分严重，汉灵帝不得已采用了“三互法”。所谓“三互法”，即《后汉书·蔡邕传》所载“初，朝议以州郡相党，人情比周，乃制婚姻之家及两州人士不得对相监临”，实际上就是回避制度，以防止官吏之间相互勾结。但实行此法的结果是造成了“幽、冀二州，久缺不补”的局面。而幽州历来是军事重地，“三府选幽州刺史，逾月不定”，无疑会削弱东汉政府对这一地区的控制。此前，乌桓校尉朱育已在伐鲜卑的战事中失利，故局势极不稳定。针对此一情况，蔡邕上《幽州刺史议》（一称《谏用三互法疏》）说：

愚以为三互之禁，禁之薄者。以陛下威灵，申明禁令，对相部主，尚生畏惧，不敢营辨。况乃三互何足为嫌？孝景时梁人韩安国坐事被刑，起徒中为内史。武帝患东越数反，拜故侍诏会稽朱买臣。宣帝时患冀州有盗贼，故京兆尹张敞有罪逃命，上使就家召敞为冀州刺史。安国徒隶，买臣郡民，皆还治其国；张敞亡命，擢授剧州，岂顾三互拘官簿？得救时之便也。……其诸州刺史器用可换者，无拘时月、三互。[2]

蔡邕于此并非反对“三互法”，而是要求灵帝不必拘泥于“三互法”，必须采取灵活机动的办法不拘一格地选取人才，迅速稳定边防局势。东汉后期，鲜卑贵族屡犯边疆，朝廷有人建议对鲜卑用兵，而蔡邕则看到当时东汉内部统治尚不稳定，所以认为战争所失

1 《续汉书·历律志(中)》,《全后汉文》,第868-869页。

2 《后汉书·蔡邕传》,《全后汉文》第865页。

不如所得,建议以选用精兵良将守边来代替战争。[1]

二、卓越的史学研究

蔡邕素来重视历史研究,其研究的重心似乎偏重于专题研究,他撰写过多篇史学考证性文章。如《铭论》考证古代铭刻之缘起,讲述铭刻所以用金石的原因是因为“物不朽者,莫不朽于金石”[2]。《叙乐》考证乐的起源(今仅存残文),实际上是我国最早的音乐学专史。《陈留东昏库上里社碑》追述了社的起源[3]。《明堂论》对明堂展开考证,认为明堂既是古代天子祭祖的场所,又是古代太学所在,“太学者,中学明堂之位也”。“言行孝者则曰明堂,行悌者则曰太学,《孝经》合以为一义。”[4]蔡邕用功最勤、费时最多的史学研究活动,是编撰《十意》,详见《戍边上章》。这是蔡邕在流放朔方时上书自陈,以求改变处境的一篇奏章。书中阐述了自己拟修《十意》的修史志向:

> 臣自在布衣,常以为《汉书》十《志》,下尽王莽而止,世祖以来,唯有《纪》、《传》,无续《志》者。臣所师事故太傅胡广,知臣颇识其门户,略以所有旧事与臣,虽未备悉,粗见首尾,积累思惟,二十余年。不在其位,非外吏庶人所得擅述。天诱其衷,得备著作郎,建言十志皆当撰录,遂与议郎张华等分受之,所使元顺难者皆以付臣。先治律历,以筹算为本,天文为验,请太史旧注,考校连年,往往颇有差舛,当有增损,乃可施行,为无穷法。道至深微,不敢独议。郎中刘洪,密于用算,故臣表上洪,与共参思图牒。寻绎适有头角,会臣被罪,逐放边野。臣窃自痛,一为不善,使

1 蔡邕《难夏育请伐鲜卑议》,《全后汉文》第 870–871 页。

2 《全后汉文》,第 876 页。

3 《全后汉文》第 879 页。

4 《全后汉文》第 902–903 页。

> 史籍所阙，胡广所校，二十年之思，中道废绝，不得究竟。悽悽之情，犹以结心，不能违望。……臣所在孤危，悬命锋镝，湮灭土灰，呼吸无期。诚恐所怀随躯腐朽，抱恨黄泉，遂不设施，谨先颠踣。科条诸志，臣欲删定者一，所当接续者四，《前志》所无，臣欲著者五，及经典群书所宜捃摭，本奏诏书所当依据，分别首目，并书章左。……[1]

《后汉书·蔡邕传》李贤注引《蔡邕别传》说："邕昔作《汉记》十意，未及奏上，遭事流离，因上书自陈'……臣谨因临戎长霍圉封上'。有《律历意》第一，《礼意》第二，《乐意》第三，《郊祀意》第四，《天文意》第五，《车服意》第六。"可知在朔方边郡期间奏上的只有已写好的六篇，其余的应当是在此后所作的。

三、文学创作的理论与实践

蔡邕在中国文学史上享有盛誉，一是因其丰硕的文学成果，二是因其对文体学的贡献。观蔡邕留下的文学作品，其作品主要有赋类，应诏、奏章类，论著类，书信类，颂、赞类，碑、铭类及其他如题记、表、诔、祝辞等，其著作所及差不多汇集了当时所能具备的所有文体。其中最能表现作者思想感情的就是论著、碑铭和赋。

蔡邕的赋题材广泛，已逐渐脱离了汉赋传统中"劝百讽一"强寓诸道德说教的特点，具有浓烈的抒情色彩。其《霖雨赋》描述了诗人对秋日连绵不断的阴雨的感怀，中夜还起床抚琴的情景。《汉津赋》叹汉水的壮阔。《述行赋》作于延禧二年（159），时梁冀新诛，五侯擅政，徐璜因蔡邕擅鼓琴而向朝廷推说，朝廷命陈留太守征邕，邕因病不行，得归。因记沿途见闻。此赋中，邕"……诮无忌之称神，哀晋鄙之无辜兮"；"过汉祖之所隘兮，弔纪信于荥阳"；"壮田横之奉首兮，义二士之夹坟"。表现出丰博的历史修养，同时

1 《全后汉文》，第858–859页。

对社会不平等的生活表达了诗人的愤慨:“穷亦七于台榭兮,民露处而寝湿;消嘉谷于禽兽兮,下糠秕而无粒。”《协和婚赋》写婚姻的艳丽场面,其中“粉黛弛落,发乱钗脱”已明显不符儒家的伦理原则。《检逸赋》与《青衣赋》都对女子的美丽进行了大胆的描述。《短人赋》赞侏儒“引譬比偶,皆得形象”。《瞽师赋》着力描述瞽师乐之悲,“类离鲲之孤鸣,似杞妇之哭泣”。《琴赋》描述音乐的感染力。《弹棋赋》写下棋的场面,作者对弹棋持赞同态度:“夫张局陈棋,取法武备。因嬉戏以肄业,托欢娱以讲事。”

由上可见蔡邕所写诸赋,不仅具备文学史上的意义,在思想史上也是一大变化,表现为观察视角的变化。在经学传统中,士大夫关心的应当是自然界的异象与政治的关系,统治者政治的得失,社会伦理等与社会政治有关的问题,而赋的写作则引导人们更多地去关心日常生活,注意到人们生活中的一些细小的问题,因而,思想的出发点不只是出于治国安邦的需要,而是切实地关注人生,关注人生的生活质量。这一着力描写人们真实情感的赋风正是建安文学的前驱。

在蔡邕的学术研究中,《独断》[1]是其一部重要的学术著作。该书不仅对东汉的典章制度进行了详释,为后世史学研究提供了极其珍贵的资料,而且还记述和分析了蔡邕生活时代的各种文章体裁,对建安文学的发展和后世文学理论的发展具有重要的指导意义。《独断》论文体说:

> 汉天子正号曰皇帝……其命令一曰策书,二曰制书,三曰诏书,四曰戒书。
>
> 策书,策者,简也。《礼》曰:不满百字,不书于策。其制长三尺,短者半之,其次一长一短两编,下附篆书起年月日,称“皇帝曰”以命诸侯王三公。其诸侯王三公之薨于位者,亦以策书诔谥其行而赐之。如诸侯

1 本篇所引《独断》及《月令》原文皆见《四库全书》本。

之策三公以罪免,亦赐策文,体如上策,而隶书以尺一,木两行,惟此为异者也。

制书者,帝者制度之命也,其文曰"制诏三公、赦令、赎令"之属是也。

诏书者,诏诰也。有三品:其文曰告某官官如故事,是为诏书;如臣有所奏请,尚书令奏之下有制曰:天子答之曰"可"。若下某官云云,亦曰诏书。群臣有所奏请,无尚书令奏,制字则答曰"已奏如书,本官下所当至",亦曰"诏"。戒书,戒敕刺史太守及三边营官,被敕文曰:"有诏敕某官",是为戒敕也,世皆名此为策书,失之远矣。

凡群臣上疏于天子者有四名:一曰章,二曰奏,三曰表,四曰驳议。章者,需头称稽首上书谢恩陈事,诣阙通者也。奏者,亦需头其京师官,但言稽首,下言稽首以闻,其中者所请若罪法劾案,公府送御史台,公卿校尉送谒者台也。表者,不需头上言臣某言,下言"臣某诚惶诚恐,顿首死罪"。"死罪"左方下附曰:"某官,臣某甲上。"文多用编两行,文少以五行诣尚书通者也。公卿校尉诸将不言姓,大夫以下有同姓官别者言姓。……其有疑事,公卿百官会议,若台阁有所正处,而独执异意者曰"驳议"。驳议曰:"某官某甲议以为如是。"下言:"臣愚戆议异其非。"驳议不言"议异其合于上意者"。文报曰:"某官某甲议可。"

可见其对文章体裁的记述已详尽到文章的具体格式,这必然会对后世士人起到范式的作用。

四:《独断》和《月令》:因天时,制人事

蔡邕的《独断》通论汉代典制。如天子、后妃、三公之制,学校制度,服饰礼仪及谥法,他都作了详细的考论:

上者,尊位所在也。太史令司马迁记事当言帝则依违但言上,不敢

渫渎言尊号,尊王之义也。

禁中者,门户有禁,非侍御不得入,故曰“禁中”。孝元皇后父大司马阳平侯名禁,当时避之,故曰“省中”,今宜改。后遂无复言之者。

玺者,印也。印者,信也。天子玺以玉螭虎纽,古者以尊卑共之。《月令》曰:固封玺。《春秋左氏传》曰:鲁襄公在楚,季武子使公冶问玺书,追而与之。此诸侯大夫印称玺者也。卫宏曰:秦以前民皆以金玉为印,龙虎纽惟其所好。然则秦以来,天子独以印称玺,又独以玉,群臣莫敢用也。

幸者,宜幸也。俗谓幸为侥幸。车驾所至,臣民被其德泽以侥幸,故曰幸也。先帝故事,所至见长吏三老官属,亲临轩作乐,赐食皂帛越巾刀佩,带民爵有级数,或赐田租之半,故谓之幸,皆非其所当得而得之。王仲壬曰:君子无幸而有不幸,小人有幸而无不幸。《春秋传》曰:民之多幸,国之不幸也。言民之得所不当得,故谓之幸。然则人主必慎所幸也。

汉承秦法,群臣上书皆言昧死言,王莽盗位,慕古法,去昧死曰“稽首”,光武因而不改。朝臣曰“稽首、顿首”,非朝臣曰“稽首再拜”。公卿侍中尚书衣帛而朝,曰朝臣。诸营校尉将大夫以下亦为朝臣。

王者临抚之别名,天子曰“兆民”,诸侯曰“万民”。

天子所都曰京师。京,水也。地下之众者莫过于水,地上之众者莫过于人。京大师众者,故曰‘京师’也。

天子父事三老者,适成于天地人也。兄事五更者,训于五品也。更者,长也,更相代至五也,能以善道改更己也。又三老,老谓久也,旧也,寿也,皆取首妻男女完具者。

天子诸侯后妃、夫人之别名,天子之妃曰“后”,后之言后也。诸侯之妃曰“夫人”,夫之言扶也。大夫曰“孺人”,孺之言属也。士曰“妇人”,妇之言服也。庶人曰“妻”,妻之言齐也。

宗庙所歌,诗之别名。……右诗三十一章,皆天子之礼乐也。

五等爵之别名,三公者,天子之相,相,助也,助理天下。其地方百里侯者,候也,候,逆顺也。其地方百里伯者,白也,明白于德。其地方七十

里子者，滋也，奉天工之恩德。其地方五十里男者，任也，立功业以化民。其地方五十里守者，秦制也，秦兼天下，置三川守，伊、河、洛也。汉改曰河南守，武帝会曰太守，世祖都洛阳改曰正。

诸侯王、皇子封为王者，称曰“诸侯王、彻侯”。群臣异姓有功封者称曰“彻侯”。避武帝讳改曰“通侯”，或曰“列侯”也。朝侯，诸侯有功德者，天子特命为“朝侯”，位次诸卿。

三代学校之别名，夏曰“校”，殷曰“序”，周曰“庠”。天子曰“辟雍”，谓流水四面，如璧以节观者，诸侯曰“泮宫”，泮，言半也，义亦如上。

宗庙之制，古学以为人君之居，前有朝后有寝。终则前制庙以象朝，后制寝以象寝。庙以藏主列昭穆，寝有衣冠几杖象生之具，总谓之宫。

天子冠通天冠，诸侯王冠远游冠，公侯冠进贤冠，公、王三梁，卿、大夫、尚书、二千石博士冠，两梁。千石、六百石以下至小吏，冠一梁。天子、公卿、特进、朝侯祀天地、明堂，皆冠平冕。

帝谥：违拂不成曰隐；靖民则法曰黄；翼善傅圣曰尧；仁圣盛明曰舜；残人多垒曰桀，残义损善曰纣；慈惠爱亲曰孝；爱民好与曰惠；圣善同文曰宣；声闻宣远曰昭；克定祸乱曰武；聪明睿智曰献；温柔圣善曰懿；布德执义曰穆；仁义说民曰元；安仁立政曰神；布纲治纪曰平；乱而不损曰灵；保民耆艾曰明；辟土有德曰襄；贞心大度曰匡；大虑慈民曰定；知过能改曰恭；不生其国曰声；一德不懈曰简；夙兴夜寐曰敬；清白自守曰贞；柔德好众曰靖；安乐治民曰康；小心畏忌曰僖；中身早折曰悼；慈仁和明曰顺；好勇致力曰庄；恭人短折曰哀；在国逢难曰愍；名实过爽曰缪；壅遏不通曰幽；暴虐无亲曰厉；致志大图曰景；辟土兼国曰桓；经纬天地曰文；执义扬善曰怀；短折不成曰殇；去礼远众曰炀；怠政外交曰携；兴治不敷曰祈（注：一曰震）。

蔡邕为什么会作《独断》？结合他给汉灵帝上书坚决反对设立鸿都门学之事和奉命在宣化门主持考试对灵帝用人不以经学而深感痛苦的心情来看，其作《独断》目的就是为了“正名”，是对汉

末传统秩序的拨乱反正之举。他讲文章体裁，目的是引导士人提高诏令奏议等的写作技能，讲典制目的在于明汉代天子臣民的尊卑秩序。在汉末衰乱之世，蔡邕有此举动，可谓用心良苦。这一主观愿望客观上成就了这一传世之作。不但《独断》的写作出于推明秩序，其对《月令》的研究也是为了这一目的。

《月令问答》述说了作者的写作时间和写作动机，如解释文篇成书体例说“苟使学者以为可览，则余死而不朽也”。何以会“不朽”？蔡邕对《月令》篇名的解释提供了答案，他说《月令》篇得名的原因是：

> 因天时，制人事。天子发号施令，祀神受职，每月异礼，故谓之月令。所以顺阴阳，奉四时，效气物，行王政也。成法俱备，各从时月。藏之明堂，所以示承祖考神明，明不敢泄渎之义。故以明堂冠月令，以名其篇。

又说：

> 偏见之徒，或云月令吕不韦作，或云淮南，皆非也。

可见蔡邕认为，《月令》是天子顺应天时而推行统治，实行王政的宝典。其作《月令》解的目的不言而喻，也是为了彰明古代典制，为汉统治者提供借鉴。

又蔡邕写《月令》多据《周官》、《左传》，可见蔡邕具备古文经学的修养，但在写作中也不盲从古书，“经典传记无刻林代牲之说，盖书有转误，三豕渡河之说也”。蔡邕说时月所食不按五行，“米盐精粹，不合于《易》卦所为之禽。及《洪范传》五事之畜，近似卜筮之术，故予略之，不以为章句，聊以应问，见有说而已”。

蔡邕还对《礼记》的经文作了改动，表明其审慎的学术态度：“问记曰‘养三老、五更’，子独曰‘五叟’；《周礼》曰‘八十一御

妻,’今曰‘御妾’,何也?曰:‘字误也。叟,长老之称也,其字与更相似,书者转误,遂以为更。嫂字女旁,瘦字从叟,今皆以为更矣。立字法者不以形声,何得以为字?以嫂、瘦推之,知是更为叟也。妻者齐也,惟一適人称妻,其余皆妾,位最下也,是以不得言妻云也。’”[1]

蔡邕对古代典制的研究是中国学术史上典制研究的一个重要环节,蔡邕的研究,对后来“三通”的编纂是有启发的。

五、碑铭所见人物评论标准和思想

东汉末年,人物评论成为一时之风气,蔡邕给当时的许多人物都写过碑铭,从中亦可见蔡邕的人物评论标准及其思想。

在人物评价中,蔡邕基本上能实事求是,准确地反映出每一评品对象的特点。对一些学术博通的人物,蔡邕尽可能点明人物的博学之处。如他称述边让“无术不综”[2],评蔡朗“包洞典籍”[3],说李休“既综七经,又精群纬”[4],述周勰“总六经之要,括《河》、《洛》之机”[5]。胡硕“博综古文,周览篇籍”[6],郭泰“遂考览六经,采综图纬。周流华夏,随集帝学。收文武之将坠,拯微言之未绝。于时缨緌之徒,绅佩之士,望开表而影附,聆嘉声而响和者,犹百川之归巨海”[7]。深推其师胡广说:“公宽裕仁爱,覆载博大。研道知机,穷理尽性。凡圣哲之遗教,文武之未坠,罔有不综。……职文敏畅

1 《蔡邕集》,又见《说郛》,《全后汉文》第 902 页。
2 《后汉书·边让传》,《全后汉文》第 871 页。
3 《蔡邕集》,《全后汉文》第 880 页。
4 《玄文先生李休碑》,蔡邕本集,《艺文类聚》三十七,《全后汉文》第 881 页。
5 《汝南周勰碑》,蔡邕本集,《全后汉文》第 881 页。
6 《陈留太守胡硕碑》,本集,《全后汉文》第 882 页页。
7 《郭泰碑》,《文选》,《艺文类聚》三十七,《全后汉文》第 884 页。

乎庶事，密静周乎枢机。”[1]陈球“强学博物”[2]。其师乔玄：“总角而逸群……其性庄，疾华尚朴，有百折不挠临大节而不可夺之风，经艺传记，周览博涉。瑰琦在前，靡所不识。当世是以服重器，归高名。”[3]杨赐“兼通五典，周览篇籍”[4]。如是等等，不一枚举。上述人物皆因其才学博通而获得了蔡邕极高的评价。

对一些虽有才学，却不能达于博通境界的人物，蔡邕也重在突出人物的擅长。如杨秉“世笃儒教，以《欧阳尚书》、《京氏易》诲授，四方学者，自远而至，盖逾三千”[5]。姜肱“及其学而知之者，三坟五典，八索九丘，俯仰占侯，推步阴阳，有名物定事之能，独见先睹之效”[6]。刘宽“周览五经，汜读《尚书》，□□□微，潜隐讲诲”[7]。范丹“尤笃《易》、《尚书学》”，在党禁解除后以卖卦为生，“不牵于位”，“特立于时”[8]。评述陈寔也没有说他在经学上有什么造诣，而是突出了他的德行“谥曰‘文范先生’。……文为德表，范为士则”[9]。

对一些没有什么成就或声名不著之士，蔡邕则采取了泛评的方式，如评房植说：

> 公，言非法度，不出于口，行非至公，不萌于心。治身则伯夷之洁也，俭啬则季文之约也，尽忠则史鱼之直也，刚平则山甫之励也。总兹四德，式是百辟，夙夜匪懈，以事一人。枉丝发，树私恩，不为也。讨无礼，当强

1 《太傅胡广碑》，本集，《艺文类聚》四十六，《全后汉文》第 885 页。
2 《隶释十》，《全后汉文》第 888 页。
3 《太尉乔玄碑》，本集，《艺文类聚》四十六，《全后汉文》第 888 页。
4 《太尉杨赐碑》，本集，《全后汉文》第 894 页。
5 《太尉杨秉碑》，本集，《艺文类聚》四十六，《全后汉文》第 882 页。
6 《彭城姜肱碑》，《全后汉文》第 886–887 页。
7 《太尉刘宽碑》，《隶释十》，《全后汉文》第 890 页。
8 《范丹碑》，本集，《全后汉文》第 891 页。
9 《陈寔碑》，本集，《全后汉文》第 892–893 页。

> 暴，弗避也。是以功隆名显。在世孤特，不获恺弟宽厚之誉，享年垂老，至于积世，门无立车，堂无宴客，衣不变裁，食不兼味，虽《易》之贞厉，《诗》之羔羊，无以加也。[1]

又《翟先生碑》说：

> 世以仁义为质，学问为业。爰暨先生，固天纵德。应运立言，继期五百。实行形于州里，明哲与圣合契。该通五经，洗洞坟籍。为万里之场圃，九隩之林泽。挹之若江湖，仰之若华光。玄玄焉测之则无源，汪汪焉酌之则不竭，可谓生民之英者已。国失元博，学失表式，凡百搢绅，哀矣泣血。[2]

从表面看所写皆赞美之辞，但虚而无实，可见蔡邕对碑文的灵活处理。《荆州刺史度尚碑》碑文对度尚的学业只字未提，正与《后汉书·度尚传》的记载相吻合，说明度尚不是因学业而步入仕途的。

于蔡邕评品人物的字里行间，亦可见蔡邕对理想人物的标准，一是重视通才，二是重视独立的人格，三是重视人物的智识。碑铭、论赞，尽管被蔡邕视为旁门小技，但蔡邕在写作中的出色处理无疑也推动了文学的发展。

六、对人生哲学的探讨

蔡邕由于受胡广等人的影响，曾有远大志向，对重振汉室抱有很大期望，故曾尽心研究社会问题，体察为政之道。其《车驾上原陵记》记述了建宁五年从驾上原陵墓祭的感受，通过墓祭活动，蔡

1 《司空房桢(即房植)碑》，《艺文类聚》十七，《全后汉文》第 895 页。

2 《艺文类聚》三十七，《全后汉文》第 896 页。

邕自以为理解了先帝为什么要举行墓祭的心思是为了明其孝心，所以他对胡广说：“国家礼有烦而不可省者，昔不知先帝用心周密之至于此也。”[1]又在《太尉胡广碑》中说胡广“职文敏畅乎庶事，密静周乎枢机”，说明步入政治后，蔡邕正尽力体察皇帝为为政之道。正基于其对“礼繁而不可省”的认识，蔡邕对礼教特别重视，因而有了《女诫》和《女训》篇。

但由于其在仕途上的不顺利，及受三位名师的影响，蔡邕的人生哲学已初步出现了儒道双修的倾向。《释诲》篇是其人生哲学的集中体现。

《释诲》是蔡邕受东方朔、扬雄、班固、崔骃等设疑以自通的方式启发而写成的一篇议论文，目的是“斟酌群言，韪其是而矫其非”。该篇应该是蔡邕内心世界的流露。此文开篇便称有一位务世公子诲于华巅胡老说：

> 盖闻圣人之大宝曰位，故以仁守位，以财聚人。然则有位斯贵，有财斯富，行义达道，士之司也。

这里，“圣人之大宝”实际上就是权势，然而，在务世公子眼下的这位胡老却对权势一无所求，而是

> 覃思典籍，蕴椟六经，安贫乐贱，与世无营。沈精重渊，抗志高冥，包括无外，综析无形，其已久矣。曾不能拔萃出群，扬芳飞文，登天庭，序彝伦，扫六合之秽慝，清宇宙之埃尘，连光芒于白日，属炎气于景云。时逝岁暮，默而无闻。

结果“小子惑焉”。于是他便乘势劝说胡老干禄仕进，说胡老“何

---

1 《续汉·礼仪志》注引谢承书，又见袁宏《后汉纪》二十三，《通典》五十二，《全后汉文》第876页。

为守彼而不通此”。但胡老却“慠然而笑”，在指出了现今社会的一片污浊景象后说：

> 是以君子推微达著，寻端见绪，履霜知冰，践露知暑，时行则行，时止则止，消息盈冲，取诸天纪。利用遭泰，可与处否，乐天知命，持神任己。群车方奔乎险路，安能与之齐轨？思危难而自豫，故在贱而不耻。方将驰骋乎典籍之崇涂，休息乎仁义之渊薮，盘旋乎周孔之庭宇，揖儒墨而与为友。……若乃丁千载之运，应神灵之符。……勋绩不立，予之辜也。……静以俟命。……故抱璞而优游。[1]

此文表明了蔡邕既渴望得到朝廷的任用，但又对当时的朝政不满，在仕与隐之间难与选择的矛盾心理。文中的华巅胡老显然比喻隐于世间的道家代表人物。在蔡邕的思想中，对道家所述的仙人也心怀渴慕，特为传说中的仙人王子乔树碑立传，记述东汉后期的传说中仙去的道人王子乔墓“显灵”之事，说王子乔“实真人之先祖”[2]。对这一传说中事虽有所怀疑，但竟信而为真，可见蔡邕已受道教神仙思想的影响。蔡邕对道教求雨之事也深信不疑，其《伯夷、叔齐碑》记述一次求雨活动的经过说：

> 熹平五年，天下大旱，祷请名山，求获答应。时处士平阳苏腾字玄成，梦陟首阳，有神马之使在道。明觉而思之，以其梦陟状上闻。天子开三府请雨，使者与郡县户曹掾史登山升祠，手书要曰：“君况我圣主以洪泽之福。”天寻兴云，既降甘雨也。[3]

1 《后汉书·蔡邕传》，《艺文类聚》二十五，《全后汉文》第872-873页。

2 《王子乔碑》，本集，《水经·汳水注》，《御览》三十二引蔡邕《王乔录》，《全后汉文》第880页。

3 《艺文类聚》卷三十七。

蔡邕在一定程度上已将儒家的谶纬理论与道教的理论结合在一起,如《书抄》九十九引蔡邕《连珠》说:

> 臣闻目瞤耳鸣,近夫小戒也。狐鸣犬嗥,家人小妖也。犹忌慎动作,封镇书符,以防其祸。是故天地示异,灾变横起,则人主恒恐惧而修政。

蔡邕素推重文士,但却对东汉末年的朋党风气颇有微辞,其《正交论》阐发了交友的思想,蔡邕说:

> 闻之前训曰:君子以朋友讲习,而正人无有淫朋。是以古之交者,其义敦以正,其誓信以固。逮夫周德始衰……而论者谆谆如也。疾浅薄而携贰者有之,恶朋党而绝交游者有之。其论交也,曰:富贵则人争趋之,贫贱则人争去之。是以君子慎人所以交己,审己所以交人。富贵则无暴集之客,贫贱则无弃旧之宾矣。……彼贞士者,贫贱不待夫富贵,富贵不骄夫贫贱,故可贵也。盖朋友之道,有义则合,无义则离。善则久要不忘平生之言,恶则忠告善诲之。不可则止,无自辱焉。故君子不为可弃之行,不患人之遗己也。信有可归之德,不病人之远己也。……至于仲尼之正教,则泛爱众而亲仁,故非善不喜,非仁不亲,交游以方,会友以文,可无贬也。[1]

对于敢面折廷争的正直之士,蔡邕也推崇备至,如评陈蕃和李膺说,"仲举强于犯上,元礼长于接下。犯上为难,接下为易,仲举为先,元礼为后矣"[2]。

从总体上来看蔡邕的学术,蔡邕在当时,既非今文经学家,又非古文今学家,他的知识结构十分庞杂,当时的声名应当远出郑玄

1 《后汉书·朱穆传》论注,《全后汉文》875 页。
2 《陈仲举、李元礼论》,《御览》四百四十七,姚信《士纬》引陈留蔡伯喈云,《全后汉文》第 876 页。

之上，从反面也说明其时人们的学术旨趣发生了重大变化。郑玄用传统的学术方法进行纯粹的学术研究，在当时已不合时势，故虽在经学领域尚有影响，但在其他领域他的影响已微乎其微。

第四节　应劭：匡谬正俗

应劭（？—204），字仲远，汝南南顿（今河南项城西南）人。出身东汉世族，其父为应奉。幼年好学，博览群书，曾被举孝廉，任东汉车骑将军何苗掾。中平元年，黄巾起义爆发后，被征用以镇压黄巾军，授职太山太守。于汉末纷乱中，初归属曹操集团。兴平元年，曹操之父曹嵩等一行从琅琊进入泰山避乱，应劭派兵迎接，但徐州刺史陶谦抢先攻杀了曹嵩，应劭因畏惧曹操而转投袁绍集团。

应劭一生著述很多，据《后汉书·应奉传》附《应劭传》、《隋书·经籍志》、《新唐书·艺文志》等史志目录著录，可见其著述主要有：《汉书集解》一百五十卷、《汉纪注》三十卷、《中汉辑序》（卷数不详）、《汉官注》五卷、《汉官仪》十卷、《汉朝驳议》三十篇、《汉仪》（卷数不详）、《律本章句》二百五十篇、《风俗通义》三十卷、《状人纪》（卷数不详）、《律略论》五卷、《十三州记》（卷数不详）、《春秋断狱》（卷数不详）、《地理风俗记》（卷数不详）、《文集》四卷等，共二十多种，五百多篇、卷。可惜其书在历史上大多亡佚，只保存了《汉官仪》、《风俗通义》等少数几种。其《汉书集解》音义为《汉书》颜师古注多所征引，部分条目亦幸而得存。其著作虽存世不多，但据此仍可见应劭在建安学术史上的重要贡献。其《风俗通义》虽是后人所辑，但基本上是应劭本人原句。

考察应劭在建安之际的学术之所以有如此丰硕的成就，原因就在于他有明确的学术目标。笔者认为，应劭的学术目标主要是协助统治者进行秩序建设和加强思想建设。

建安之际，汉献帝事实上是傀儡。但在这种情形下，应劭仍期望复兴汉室，在有关朝廷礼仪建设中，曾主张为旧君讳，结果遭到张昭反对[1]。但应劭并不因此而放弃追求，相反在学术上致力于整理汉代的典章制度，删定汉代的律令成《汉官仪》一书。其上汉献帝奏章说：

> "夫国家大事，莫尚载籍。载籍也者，决嫌疑，明是非，赏刑之宜，允获厥中，俾后之人永为监焉。故胶东相董仲舒老病致仕，朝廷每有政议，数遣廷尉张汤亲至陋巷，问其得失，于是作《春秋决狱》二百三十二事，动以经对，言之详矣。逆臣董卓，荡覆王室，典宪焚燎，靡有孑遗，开辟以来，莫或兹酷。今大驾东迈，巡省许都，拔出险难，其命维新。臣累世受恩，荣祚丰衍，窃不自揆，贪少云补。辄撰具《律令本句》、《尚书旧事》、《廷尉板令》、《决事比例》、《司徒都目》、《五曹诏书》及《春秋断狱》，凡二百五十篇。蠲去复重，为之节文。又集驳议三十篇，以类相从，凡八十二事。其见《汉书》二十五，《汉记》四，皆删叙润色，以全本体。其二十六，博采古今瑰玮之事，文章焕炳，德义可观。其二十七，臣所创造。岂繄自谓必合道衷，心焉愤邑，聊以藉手。……"献帝善之。[2]

此篇奏章中，应劭认为"国家大事，莫尚载籍"，认为载籍是国家施政的重要依据。但经历董卓之乱，国家典籍已尽毁于兵火，所以自汉献帝执政以来，没有比典籍丧失更令人痛心的事。他期望汉献帝东迁许都以后，"其命维新"，而自己义不容辞的责任就是帮助汉献帝重整朝纲，这是他作《汉官仪》的动机。

1《三国志·吴书·张昭传》，第1219页："昭字子布，彭城人。少好学，善隶书，从白侯子安受《左氏春秋》，博览众书，与王朗及东海赵昱俱发名友善。弱冠察孝廉，不就。"裴注："时汝南主簿应劭议宜为旧君讳，论者皆互有异同。"

2《后汉书·应劭传》，第1612页。

应劭不仅通过系统记述汉朝制度为重建秩序而努力，而且对《汉书》这一记录近代史事的鸿篇巨著进行了注释，其用心良苦于注文可知。观注文，应劭《汉书注》中最突出的成就同样是保存了许多汉代的典制，如应劭《汉书》注部分文字：

《百官公卿表上》："武帝太初元年更名执金吾。"应劭注："吾者，御也。掌执金革以御非常。"

《武帝纪》："夏四月癸卯，上还，登封泰山，降坐明堂。'应劭注："封者，坛广十二丈，高二丈，阶三等，封于其上，示增商也。刻石，纪绩也。立石三丈一尺，其辞曰：'事天以礼，立身以义。事亲以孝，育民以仁。四守之内莫不为郡县，四夷八蛮咸来贡职，与天无极。人民蕃息，天禄永得。'尚玄酒而俎生鱼。下禅梁父，祀地主，此古制也。武帝封广丈二尺，高九尺，其下则有縢书，秘。语见《郊祀志》。".

《韦贤传》："庶尹群后，靡扶靡卫，五服崩离，宗周以队。"应劭注："五服谓甸服、侯服、绥服、要服、荒服也。"

《宣帝纪》："既壮，为取暴室啬夫许广汉女，曾孙因依倚广汉兄弟及祖母家史氏。"应劭注："暴室，宫人狱也，今日薄室。许广汉坐法腐为宦者，作啬夫。"可知"宫人狱"，《汉书》叫"暴室"，应劭时代叫"薄室"。

《司马迁传》："且夫臧获婢妾犹能引决，况若仆之不得已乎！'应劭注："扬雄《方言》云：'海岱之间，骂奴曰臧，骂婢曰获。'"说明应劭的知识结构非常宽博。

《高帝纪下》："上曰：通侯诸将毋敢隐朕，皆言其情。"应劭注："旧曰彻侯，避武帝讳曰通侯。通亦彻也。通者，言其功德通于王室也。"

《武帝纪》："其令州郡察吏民有茂材异等，可为将相及使绝国者。"应劭注："旧言秀才，避光武讳称茂才。异等者，超等轶群不与凡同也。"

《高帝纪上》："（怀王）以羽为鲁公，封长安侯，吕臣为司徒，其父吕青为令尹。"应劭注："天子曰师尹，诸侯曰令尹。时去六国尚近，故置令尹。"

《高帝纪上》："高祖为亭长，乃以竹皮为冠，令求盗之薛治，时时冠之，及贵常冠，所谓'刘氏冠也'。"应劭注："以竹始生皮作冠，今鹊尾冠是也。求盗者，亭卒。旧时亭有两卒，一为亭父，掌开闭扫除，一为求盗，掌逐捕盗贼。薛，鲁国县也，有作冠师，故往治之。"

《汉书·诸侯王表》："作左官之律。"应劭注："人道尚右，今舍天子而尚诸侯，故谓之左官也。"颜师古赞同应劭的注解说："左官犹言左道也，皆僻左不正，应说是也。汉时依上古法，朝廷之列以右为尊，故谓降秩为左迁，仕诸侯为左官也。"

注文中所论及的典制，如今皆成为研究汉史的重要资料。

应劭的《风俗通义》，也在其他方面为后世保存了许多极有价值的资料。如《声音》一篇记载了古代五音音阶及二十三种乐器，成为研究音乐史的重要资料。《祀典》一篇讲各种祭祀的时间及来源，为后世研究古代礼制、风俗的学者所重。该书从书名看，似乎只是风俗的记载，但除许多具体的记录外，该书实际上更应是一部思想论著。书名"通义"与东汉班固的《白虎通义》相似，东汉的《白虎通义》是一部用经学明谶纬，又用谶纬正经学的著作。《白虎通》既使谶纬合法化，又使儒学思想与谶纬迷信有机地结合在一起。应劭的《风俗通义》是对汉代以来儒学的一次全面驳正。应劭在其序中说道：

昔仲尼没而微言阙，七十子丧而大义乖。重遭战国，约纵连横，好恶殊心，真伪纷争。故《春秋》分为五，《诗》分为四，《易》有数家之传，并以诸子百家之言，纷然殽乱，莫知所从。

汉兴，儒者竞复比谊会意，为之章句，家有五六，皆析文便辞，弥以驰远。缀文之士，杂袭龙鳞，训注说难，转相陵高，积如山丘，可谓繁富者矣。而至于俗间行语，众所共传，积非习惯，莫能原察。[1]

1　应劭《风俗通义》，岳麓书社《野史精品》（第一辑），1996 年。下同。

可见应劭认为，自孔子以后，历经战国纵横之世，不仅儒学的传承出现了不同的派别，而且百家峰起的局面更使人们的思想出现混乱，无所适从。汉代儒者不仅不能驳正，反而诸说迭出，更为"繁富"，以至于一些错误的思想观念长期流行于民间，导致人们正邪不分，不能认识正确的事理。又说：

今王室大坏，九州幅裂，乱靡有定，生民无几。私惧后进益以迷昧，聊以不才，举尔所知，方以类聚，凡一十卷，谓之《风俗通义》。言通于流俗之过谬，而事该之于义理也。风者，天气有寒暖，地形有险易，水泉有美恶，草木有刚柔也。俗者，含血之类，像之而生，故言语歌讴异声，鼓舞动作殊形，或直或邪，或善或淫也。圣人作而均之，咸归于正，圣人废则还其本俗。

此处，应劭明确说自己作《风俗通义》的直接原因是因为天下大乱之际，担心后人更加迷惑于误说，因此特作此篇，目的是评析"流俗之过谬"，使事皆"该之于义理"。正如应劭序文中所说的那样，应劭的《风俗通义》在下述问题上提出了自己的思想和主张：

一、对"三皇"、"五霸"的辨正

应劭认为，人类社会初期的情况，史籍缺乏记载，人们研究古代历史时，只能"推当今以览太古，自昭昭而本冥冥"，所以要总结古代治道，区别是非，确实是很困难的事。后来，虽然有了典籍记述，但也是仁者见仁，智者见智，"立谈者人异，缀文者家舛"。也正是基于这一考虑，应劭对古代的治国传统进行了梳理，"上述三皇，下记六国，备其终始"，而作《皇霸》篇。

在《皇霸》篇中，应劭首先对三皇的系统进行辨正。他举出了五种说法。《春秋运斗枢》：伏羲、女娲、神农；《礼号谥记》：伏羲、

祝融、神农;《含文嘉》: 虙戏、燧人、神农;《尚书大传》: 遂人、伏羲、神农。应劭说《易》提到伏羲和神农,唯独没有提到遂人,而遂人之功超过祝融、女娲,因此《尚书大传》的说法最为正确。又考古代"三王"之号中不当有文王,因为文王在殷商之时还是商的臣属,不得列为三王。对于五霸问题,应劭认为,《春秋》将齐桓、晋文、秦缪、宋襄、楚庄列为五霸,是记而失当,齐桓、晋文或许可称,但后三者却未必:

> 缪公受郑甘言,置戍而去,违黄发之计,而遇殽之败,杀贤臣百里奚,以子车氏为殉,《诗·黄鸟》之所为作,故谥曰"缪"。襄公不度德量力,慕名而不综其实,六鹢五石先著其异,覆军残身,终为僇笑。庄王僭号,自下摩上,观兵京师,问鼎轻重,恃强肆忿,几亡宋国,易子析骸,厥祸亦巨。皆无兴微继绝,尊事王家之功。世之纪事者不详察其本末,至书于竹帛,同之伯功,或误后生,岂不暗乎? [1]

可见应劭已公然怀疑经典的记载,这在当时是极大胆的观点。

二、对神秘主义奇谈怪论的驳正

除人们已熟知的"夔一足而精专"、"丁氏家穿井得一人" [2]外,

1 应劭《风俗通义·皇霸》"五霸"条。

2 应劭《风俗通义·正失》:"俗说夔一足而精专,故能调畅于音乐。"谨按:《吕氏春秋》:"鲁哀公问于孔子:'乐正夔一足,信乎?'孔子曰:'昔者舜以夔为乐正,始治六律,和均五声,以通八风,而天下服。重黎又荐能为音者,舜曰:"夫乐天地之精,得失之节,故唯圣人能为和乐之本。夔能和之,平天下,若夔一足矣。"故曰夔一足,非一足行。'"(乐正夔一足)"俗说:'丁氏家穿井得一人。'"谨按:《吕氏春秋》:"宋氏无井,常一人溉汲于外,及自穿井,喜而告人:'吾穿井得一人。'传之,闻于宋君,公问其故,对曰:'得一人之使,非得一人于井中也。'"(丁氏家穿井得一人)。

应劭所驳之事取材广泛，尤其在破除古代帝王神话方面有独特见解。如针对世间流行的“岱宗上有金箧玉策，能知人年寿修短。武帝探策得十八，因读曰八十，其后果用耆长”的说法，应劭从历史记载武帝元鼎六年改为元封时年已四十七之事实，驳斥武帝曾延寿之事为虚妄。又世间人传言武帝曾与仙人下棋，棋子曾没于石中，马蹄迹至今还存在，应劭自己曾为此事咨问过曾上过泰山的老者，都说玺处刻石文昧难知，殊无有金箧玉牒探寿之事。所以应劭引《春秋》之言说，“传闻不如亲见，见之人斯为审矣”[1]。应劭所辨之事有：

（1）正王子乔之传说

世间流传说：

> 孝明帝时，尚书郎河东王乔迁为叶令，乔有神术，每月朔常诣台朝。帝怪其来数而无车骑，密令太史候望。言其临至时，常有双凫从东南飞来。因伏伺，见凫，举罗，但得一双舄耳。使尚方识视，四年中所赐尚书官属履也。每当朝时，叶门鼓不击自鸣，闻于京师。后天下一玉棺于厅事前，令臣吏试入，终不动摇。乔曰：“天帝独召我。”沐浴服饰，寝其中，盖便立覆。宿夜葬于城东，土自成坟。县中牛皆流汗吐舌，而人无知者。百姓为立祠，号叶君祠。牧守班录，皆先谒拜。吏民祈祷，无不如意。若有违犯，立得祸。明帝迎取其鼓，置都亭下，略无音声，但云“叶”。太史候望，在上西门上，遂以占星辰，省察气祥。言此令即仙人王乔者也。[2]

应劭据《春秋左传》曾记载叶公子高之事，认为叶公在历史上曾平定了楚国的白公胜之乱，功成身退后晚年居于叶地，叶人追思而立祠纪念，后人将立祠误为明帝时事。而王子乔的传说则本源于《周书》所说的灵王太子晋，后人传以为王子乔仙。二者混为一

1　应劭《风俗通义·正失》“封泰山禅梁父”条。

2　应劭《风俗通义·正失》“叶令祠”条。

谈。至于说神仙之事,应劭更认为,扬雄就曾认为历史上的名人皆有明确记载的葬地,这些人“独不爱其死乎?知非人之所能也”。至于说国家于上西门候望,是因为“畏天之威,思求谴告”,而非因王乔事;灵台的地理位置在国都之南,传说却在宫中,都于事实不符。

(2)破燕太子丹的神话

民间流传说,燕太子丹曾经为质于秦,秦始皇想杀掉他,扬言太子丹若能得天瑞,便不杀他。后来太子丹仰天长叹,结果出现了“天为雨粟,乌白头,马生角,厨中木象生肉足,井上株木跳度渎”的瑞兆,秦始皇也就放他归国。应劭据《史记》的记载认为:“丹畏死逃归耳,自为其父所戮,手足圮绝,安在其能使雨粟其余云云乎!原其所以有兹语者,丹实好士,无所爱悋也,故闾阎小论饰成之耳。”应为确论。[1]

(3)明后世对汉文帝的溢美之辞

汉文帝以后,后人认为汉文帝实非凡品,其治道常引起后人讨论,故成帝曾与刘向有过一段关于文帝的对话:

> 孝成皇帝好《诗》、《书》,通览古今,闲习朝廷仪礼,尤善汉家法度故事。常见中垒校尉刘向,曰:“世俗多传道孝文皇帝,小生于军,及长大有见识,不知父所在,日祭于代东门外。高帝数梦见一儿祭己,使使至代求之,果得文帝,立为代王。及后征到,后期不得立,日为再中。及即位为天子,躬自节俭,集上书囊以为前殿帷,常居明光宫听政。为皇太薄后持三年服,庐居枕块如礼,至以发大病,知后子不能行三年之丧,更制三十六日服。治天下致升平,断狱三百人,粟升一钱,有此事不?”向对曰:“皆不然。”[2]

1 应劭《风俗通义·正失》“燕太子丹”条。

2 应劭《风俗通义·正失》“孝文帝”条。

应劭据史载驳正,认为文帝为薄姬所生,史有明文,二岁时以王子的身份不应当再随军队流动,所以祭于代之东门。文帝即位时间为昏夜,太阳不可能再中。文帝虽然号称节俭,但未央宫前殿装饰豪华,皆金玉雕饰,故以书囊为帷之说不合情理,与其整体的豪华太不匹配。文帝平常听政之所在未央宫,不是明光宫。文帝先于薄太后去世,不存在为薄太后守三年丧之说。又认为文帝时期不得已才实行休养生息政策,老百姓仅能满足温饱的生活,又因为连年战事,故谷籴常常至石五百钱,故所谓粟升一钱之说也是虚言。又引刘向之言说文帝虽有良臣而不能用,邓通以佞幸,吮痈疡脓汁见爱,拟于至亲。此外,文帝热衷于游猎,贾山、贾谊等人都曾苦心进谏,贾谊由此被贬等等,都说明文帝时史实并不是传言所说的那样。

至于说后人为什么如此颂扬汉文帝,应劭也借成帝与刘向间的谈话特作说明,并对刘向的说法表示赞同:

成帝曰:"其治天下孰于孝宣皇帝?"向曰:"中宗之世,政教明,法令行,边境安,四夷亲,单于款塞,天下殷富,百姓康乐,其治过于太宗之时。亦以遭遇匈奴宾服,四夷和亲也。"上曰:"后世皆言文帝治天下几至太平,其德比周成王,此语何从生?"向对曰:"生于言事。文帝礼言事者,不伤其意,群臣无小大,至即便从容言。上止辇听之,其言可者称善,不可者喜笑而已。言事多褒之,后人见遗文则以为然。世之毁誉,莫能得实,审形者少,随声者多,或至以无为有。故曰:尧、舜不胜其善,桀、纣不胜其恶。桀、纣非杀父与君也,而世有杀君父者,人皆无道如桀、纣,此不胜其恶故。若文帝之仁贤,不胜其善,世俗褒扬,言其德比成王,治几太平也。然文帝之节俭约身以率先天下,容忍言者,含咽臣子之短,此亦通人难及,似出于孝宣皇帝者也。如其聪明远识,不忘数十年事,制持万机,天资治理之材,恐文帝亦且不及孝宣皇帝。向以为如此。及至世间言文帝小生于军中,长大祭于代东门外,使者求之,因立为代王。征当

即位，后期，日为之再中，集上书囊以为前殿帷，常居明光宫听政，为薄太后持三年服，治天下致升平，断狱三百人，粟一升一钱，凡此十余事，皆世人所妄传，言过其实及傅会，或以为前皆非是。”如刘向言。[1]

（4）驳斥政治神话

东汉末年，在儒学衰落、道教的兴起的过程中，有关道教徒杜撰出的神话也四处流传，其中有两则较为典型，一是东方朔为仙人转世，二是汉淮南王刘安得道升天。世间传言：

东方朔太白星精，黄帝时为风后，尧时为务成子，周时为老聃，在越为范蠡，在齐为鸱夷子皮，言其神圣能兴霸王之业，变化无常。[2]

应劭据《汉书》的记载予以驳斥。又说刘向少时曾询问过长老贤能及朔时人，都说东方朔“口谐倡辩，不能持论，喜为凡庸诵说”。又说“扬雄亦以为朔言不纯饰，行不纯德，其流风遗书蔑如也”。由此，应劭分析东方朔之所以被后人传言为神的原因是：“朔所以名过其实，以其恢诞多端，不名一行，应谐以优，不穷似智，正谏似直，秽德似隐，非夷、齐，是柳惠，其滑稽之雄乎！……而后之好事者，因取奇言怪语附著之耳，安在能神圣历世为辅佐哉？”

又传说：

淮南王安招致宾客方术之士数千人，作《鸿宝苑秘》枕中之书，铸成黄白，白日升天。

应劭同样据《汉书》的记载予以驳斥。他说淮南王明明是因获罪而自杀，“亲伏白刃，与众弃之。安在其能神仙乎！安所养士

1 应劭《风俗通义·正失》“孝文帝”条。

2 应劭《风俗通义·正失》“东方朔”条。

或颇漏亡，耻其如此，因饰诈说，后人吠声，遂传行耳”。其余如“王阳能铸黄金”、“宋均令虎渡江”、“彭城相袁元服”等以讹传讹、不实之说，应劭都一一进行了驳斥。

三、评论世人对礼义的曲解

东汉末年，社会秩序混乱，人心不古，人们沽名钓誉，常做出一些违背人情之事，应劭对此深为反感，斥之为“近世苟妄”，故作了记录这些人丑陋行为后《愆礼》篇。

九江太守陈子威于游学归途中遇一独自行走的老妇人，便带回家当母亲供养，应劭认为“如仁人恻隐，哀其无归，直可收养，无事正母之号耳”。

大将军掾敦煌宣度，为师太常张文明制杖。应劭认为，制杖同之于父，不合礼义，而“论者既不匡纠，而云观过知仁”。

山阳太守汝南薛恭祖丧其妻不哭。应劭认为此人“当内崩伤，外自矜饬。此为矫情，伪之至也”。

东汉平原相封子衡葬母，参加的士大夫故旧有许多人，故侍御史胡毋季皮碰巧经过，胡本非故旧，也请求替死者披麻戴孝，此举竟获得了有识之士陈元方、韩元长、綦毋广明的称赞。应劭认为这一举动实违背了礼义。

太原郝子廉，饥不得食，寒不得衣，一介不取诸人。他曾到其姊处吃饭，竟留下十五钱而去。应劭认为，同胞的姐妹也算得很清楚，实属“伤恩薄礼”有违人情之事。

南阳张伯大与邓子敬，从表面看似乎不为世利所动，但二人后来皆居缑氏城中，“坐养声价”，结果皆被朝廷封官。应劭评论说：“《传》曰：‘朝廷之人，入而不能出；山林之民，往而不能反。’二者各有所长。而弃圣绝知，遁世保真，当窜深山，乐天知命。今居缑氏，息偃城郭，往来帝都，招延宾客，无益诲人，拱默而已。饰虚矜

伪,诳世耀名,辞细即巨,终为利动。”

四、针砭官场劣迹

应劭认为,评论一个人的行为是否合于正道,应当按照国家的标准而非社会的标准。如司空颍川韩稜少时任郡主簿,其上司太守葛兴因病无法处理政事,韩稜便代为理政。后为朝廷发觉,葛兴被免官,韩稜被免官禁锢。这一处理本来已很得当,但至章帝时,葛、韩二人又官复原职。对此事,应劭的看法是,韩稜:

> 当听上病,以礼逃引。何有上欺天子,中诬方伯,下诳吏民,扶辅耄乱,政自己出,虽幸无阙,罪已不容于诛矣。[1]

应劭虽未明言章帝处事失当,但认为韩稜罪不容诛,实际上就是指斥章帝违背了国家的标准。历史上的法家有功不抵过的思想,应劭应当受此影响。

又比如在汉末享有盛名的度辽将军皇甫规,因自己在位日久,想隐退而让位给其弟,多次向朝廷称病请退,但未获批准,便略施小计:

> 会友人上郡太守王旻物故,规素缟到下亭迎丧,发服送之,因令客密告并州刺史胡芳,言规擅远军营,赴私违公,当及举奏。

但胡芳深知其意图,没有向朝廷举报。后来,东汉党锢事件发生后,皇甫规又害怕牵连到自己,便先发制人,主动上书说:

> 臣前荐故太常张奂,才任将帅,是附党也。又臣论输左校,时太学生

1 《风俗通义·过誉》。

张凤等上书讼臣，是为党人所附也。昔有畏舟之危而自投水者，盖忧难与处，乐其亟决。

皇甫规此举既可使自己免祸，又于汉末士林中获得了令名，此等人物，遭到应劭的激烈鞭挞。应劭说：

规顾弟，私也；离局，奸也；诱巧，诈也；畏舟，慢也。四罪是矣，杀决可也。

同样，"汝南戴幼起，三年服竟，让财与兄，将妻子出客舍中，住官池田以耕种。为上计史，独车载衣资，表汝南太守上计史戴绍车。后举孝廉，为陕令"。应劭认为此人虽有让名，但其不居冢下，守宗家羸田庐，出官池田，且在车上大摇大摆标明自己的官职，这些都说明戴绍"为其饰伪，良亦昭晰"[1]。

五、评点士林风格

应劭的《风俗通义・十反》篇通过讲述古今士人的行事方式阐明作者的人生态度。开篇便举了三个人的事例：

太尉沛国刘矩叔方初虽好学敦整，但名声不显，后来"往来京师，委质通门"，终受达官贵人的提拔引荐，"三登台衮，号为名宰"。

阳翟令左冯翊田辉，知名度比兄长高，常有被朝廷察举而授官的机会，但他以早于兄长任官为耻，便假托生病，等其兄长已被察举授官后，自己才接受了朝廷的征召。

汝南范滂，天资聪睿，又能言善辩，被举孝廉，授任光禄大夫主事一职，在汉末京师士林中很有影响。其父亲叔矩也身负干政之才，但因丧服而在家，梁国盛允为结交范孟博，曾派人对范滂说

1　上述韩稜、皇甫规、戴幼起之事皆见《风俗通义・过誉》。

以欲辟叔矩为官之意，但被范滂拒绝，且事后，范滂还告诉他人说“子翩欲德我，我不受也”。

应劭认为，上述三人中“田焊托疾，上也；刘矩屈体，次也；范滂，吾无取焉耳”。在三人中，他认为最不值得推崇的就是范滂的行为，此行为实属借他人而抬高自己。

河内太守庐江周景，每有人被举孝廉，都请其吃饭，临行，还赠送礼物，对他们竭尽照顾提拔之能事。因此，此公子弟遍及朝野，在官场上的发达程度远超出当初的期望，为此还自鸣得意地说：“移臣作子，于之何有。”河内太守司徒颍川韩演则相反，凡举孝廉，只有临行辞别时才与之见面，无所宠拔，说：“我已举若，岂可令恩偏积于一门乎？”对这两种类型的行事方式，应劭都不认可，他认为：“周景不综臧否，而务蕴崇之；韩演不唯善是务，越上一概。夫不择而强用之，与可用而败之，其罪一也。”

宗正南阳刘祖奉为郡属曹吏，左骑校尉薛丞君章为户曹吏，太守公孙庆祠章陵，按旧俗当按一定的标准从曹吏中选拔青年充任御史，功曹先推荐了刘祖，但刘祖却说“有死无已，无能为役”。薛丞却自告奋勇，请求充任祠祭御史。应劭认为，据《周礼》，保氏掌六艺之教，其一曰御。即为国家做事，性质都是“御”，刘祖“不肯御”是乱君臣秩序，不但没受到惩处，反而获得令名，所以“公孙于是失政刑矣”。

聘士彭城姜肱伯淮于灵帝之时见朝政混乱而泛舟江海，而京兆韦著休明却甘于承命为官，结果民不见德，终被杀。应劭盛赞姜肱而贬韦著。

应劭还举了一些老年官员的例子。赵相李统已年近七十，被人上奏耳目不聪明，其下属要求他上书自辩，但他没有这样做，而是自认确已年老，心平气和地静待结果。而司徒朱伥已年且九十，已多年不问政事，在知悉有人上奏其耳目不聪明后，态度正好相反，为保住自己的权势，主动借灾异上书皇帝。应劭认为李统“内

省不疚，进对温雅，明主是察，终为长者”；而朱伥“年且九十，足以昏愦，义当自引，以避贤路。就使有枉，欣以闻命耳，何能乃发忿，欲自提理”。可见应劭甚鄙薄朱伥的为人。

应劭所举上述人物，颇有点“醒世”意味，在中国小说发展史上实开谴责小说之风。应劭不仅通过评论人物阐明自己的观点，还在《穷通》篇中借古代士君子的命运沉浮说明了君子应世的态度。取名“穷通”即指人的命运有兴有衰，如自然规律一样。其篇首说：

> 《易》称：“悬象著明，莫大乎日月。”然时有昏晦。《诗》美：“滔滔江、汉，南北之纪。”然时有壅滞。《论语》：“固天纵之，莫甚于圣。”然时有困否。日月不失其体，故蔽而复明；江、汉不失其源，故穷而复通；圣人不失其德，故废而复兴。非唯圣人，俾尔亶厚，夫有恒者，亦允臻矣。是故君子厄穷而不闵，劳辱而不苟，乐天知命，无怨尤焉，故录先否后喜，曰穷通也。

在记述了部分古代人物的人生遭遇后，应劭作出结论说：

> 韩信宠秩，出跨下之人，斯难能也；安国不念旧恶，合礼中平；李广因威归忿，非义之理；宣民暨陈，皆降而复升，兼济天下；唯虞卿逼于强秦，独善其身，缵述篇籍，垂训后昆。昔子夏心战则癯，道胜如肥，何必高位丰爵，以为融懿也。

六、破除迷信，整饬民风

汉末，随着经学的沉沦，皇权的失控，思想控制也相对松弛，因此各种神怪之事也在民间广为流传。

应劭认为民间传言的诸种神怪之事，多有不实之词，即便有

妖异出现，只要自己气定神闲，不妄信邪，则邪可不攻自破[1]。如杯弓蛇影的典故就是典型的自己吓唬自己[2]。齐景公遇恶梦而晏子巧借巫者之口为之释梦，结果景公得以释怀，也没有什么凶险之事发生[3]。此二例说明所谓妖孽只是生于人心，实为庸人自扰。

至于说民间所传的各种“神祇”，有些只是由于人们牵强附会或事情发生巧合所致。应劭记载，西汉朱虚侯刘章，因与周勃一起诛灭诸吕势力，复兴汉室而受封为城阳（莒县）景王，结果百姓却对之奉若神明：

> 自琅琊、青州六郡，及渤海都邑乡亭聚落，皆为立祠，造饰五二千石车。商人次第为之，立服带绶，备置官属，烹杀讴歌，纷籍连日。转相诳曜，言有神明，其谴问祸福立应，历载弥久，莫之匡纠。

针对民间的这一迷信风气，太傅陈蕃和时任济南相的曹操，都曾下严令禁绝，迷信活动停止过一段时间，但陈、曹之后，祭祀活动又有死灰复燃之势。为改变这一状况，应劭说他自己任营陵令期间曾颁发政令：

> 到闻此俗，旧多淫祀，糜财妨农，长乱积惑，其侈可忿，其愚可愍。……城阳景王……礼亦宜之。……自今听岁再祀，备物而已，不得

---

1 《风俗通义・怪神》：“《礼》：‘天子祭天地、五岳、四渎，诸侯不过其望也。大夫五祀，士门户，庶人祖。盖非其鬼而祭之，谄也。’又曰：‘淫祀无福。’是以隐公将祭钟巫，遇贼蒍氏；二世欲解淫神，阎乐劫弑；仲尼不许子路之祷，而消息之节平；荀䓨不从桑林之祟，而晋侯之疾间。由是观之，则淫溕而畏者，灾自取之；厥咎响应，反诚据义，内省不疚者，物莫能动，祸转为福矣。《传》曰：‘神者，申也。怪者，疑也。’孔子称：‘土之怪为坟羊。’《论语》：‘子不语怪、力、乱、神。’故采其晃著者曰‘怪神’也。”

2 《风俗通义・怪神》“世间多有见怪惊怖以自伤者”条。

3 《风俗通义・怪神》“世间多有恶梦变难必效”条。

杀牛，远迎他倡，赋会宗落，造设纷华。方廉察之，明为身计，而复僭失，罚与上同。明除见处，勿后中觉。[1]

应劭认为城阳景王因为对汉室立有大功，后人对之进行祭祀，本无可厚非，因此让老百姓继续进行祭祀，但要求百姓不得借此搞迷信活动。此外，在应劭的记载中还有宋均对九江巫风的打击和第五伦对会稽"淫祀"的打击[2]，这些都表明应劭对迷信持反对的态度。

应劭认为，除人们的附会外，一些巧合之事也是迷信得以产生的原因，如"鲍君神"和"李君神"二例：

汝南鲖阳有人于沼泽中捕得一头麏(即獐子)，拴住后尚未取走。有商船十余乘经过此地，商船主人便将麏取走，又心感不安，便将一鲍鱼放在原地。麏的主人回来见到他的麏已变成了鲍鱼，又认为沼泽地平时不是平常人容易行走的便道，故于惊讶之余，认为是神物。此事经口口相传，说治病求福，多有效验，因而特地为鲍鱼起祀舍，称之为鲍君神。后发展至众巫数十，帷帐钟鼓，方圆数百里的人皆来祭祀、祷告的局面。几年后，鲍鱼主人有事经过这里，说这是我的鱼，没有什么神，于祭堂上将鱼取走，于是神话也就因此破灭了。[3]

汝南南顿人张助于种田之时，看到一个李核，就随便种在桑园的空地中，还用多余的肥料灌溉。后来有人见到桑间空地上长出了李树，以为有神明。有一患眼疾者息树荫下，说李君若将我的眼睛变好，就用一头猪酬谢，后来眼睛居然变好了。于是到此地求治眼病者云集，树下常有成百上千人。张助从远方归来，十分惊讶地说：这是什么神？只不过是我种的一棵李树而已。于是将树砍了。[4]

对于世间所传鬼能持家之说，应劭也明确认为不可信。他说：

1《风俗通义·怪神》"城阳景王祠"条。

2《风俗通义·怪神》"九江逡遒有唐居山"条和"会稽俗多淫祀"条。

3《风俗通义·怪神》"鲍君神"条。

4《风俗通义·怪神》"李君神"条。

“古事既察,且复以今验之。……犹死者无知之审矣。”但其思想又并不彻底,认为有些事是“而时有汉直为狗鼠之所为”[1],相信有所谓妖孽而现怪异,并举例说:

> 世间亡者,多有见神,语言饮食,其家信以为是,益用悲伤。谨按:司空南阳来季德,停丧在殡,忽然坐祭床上,颜色服饰,声气熟是也。孙儿妇女,以次教戒,事有条贯,鞭挞奴婢,皆得其过,饮食饱满,辞诀而去,家人大哀剥,断绝。如是三四,家益厌苦。其后饮醉形坏,但得老狗,便朴杀之,推问里头沽酒家狗。[2]

又认为世间确有狗变作怪,但只要自己不信邪,也就不会有祸事发生。他举例说,桂阳太守汝南李叔坚,少时为从事,在家,日见一连串怪事,一是狗立人行,二是狗戴起自己的帽子行走,三是狗能在灶前蓄火炊煮。家人都劝他杀狗,但他就是不听。过了几天,狗突然死去,也未有什么异常之事发生。其评论说:

> 凡变怪皆妇女下贱,何者?小人愚而善畏,欲信其说,类复裨增。文人亦不证察,与俱悼慑,邪气承虚,故速咎证。《易》曰:“其亡斯自取灾。”若叔坚者,心固于金石,妖至而不惧,自求多福。壮矣乎![3]

应劭还认为,人世间精灵妖怪之事非常普遍,但有方法镇邪。他记述一次破妖之事说:

> 世间多有精物,妖怪百端。谨按:鲁相右扶风臧仲英为侍御史,家人作食,设按,欻有不清尘土投污之。炊临熟,不知釜处,兵弩自行,火

1 《风俗通义·怪神》“世间亡者多有魄持其家”条。
2 《风俗通义·怪神》“世间多有亡人见神”条。
3 《风俗通义·怪神》“世间多有狗变作怪”条。

从箧簏中起，衣物烧尽，而簏故完。妇女婢使悉亡其镜，数日堂下掷庭中，有人声言："汝镜。"女孙年三四岁，亡之，求不能得，二三日乃于清中粪下啼。若此非一。汝南有许季山者，素善卜卦，言："家中当有老青狗物，内中婉御者益喜与为之。诚欲绝，杀此狗，遣益喜归乡里。"皆如其言，因断无纤介，仲英迁太尉长史。

又记了一次鬼魅害人而后有人除害之事说：

汝南西门亭，有鬼魅，宾客宿止，有死亡，其厉厌者，皆亡发失精。寻问其故，曰："先时已颇有怪物。"其后，郡侍奉掾郑奇来，去亭六七里，有一端正妇人，乞得寄载，奇初难之，然后上车，入亭，趋至楼下，亭卒檄曰："楼不可上。"奇曰："我不恶也。"时亦昏冥，遂上楼，与妇人栖宿，未明发去。亭卒上楼扫除，见死妇，大惊，走白亭长。亭长击鼓会诸庐吏，共集诊之，乃亭西北八里吴氏新妇亡，以夜临殡，火灭，火至失之，家即持去。奇发行数里，腹痛，到南顿利阳亭加剧，物故。楼遂无敢复上。

谨按：北部督邮西平郅伯夷，年三十所，大有才决，长沙太守郅若章孙也。日晡时到亭，敕前导入，录事掾白："今尚早，可至前亭。"曰："欲作文书，便留。"吏卒惶怖，言当解去，传云："督邮欲于楼上观望，亟扫除。"须臾便上，未冥楼镫，阶下复有火，敕："我思道，不可见火，灭去。"吏知必有变，当用赴照，但置藏壶中耳。既冥，整服坐诵《六甲》、《孝经》、《易本》，讫，卧有顷，以絮巾结两足帻冠之，密拔剑解带。夜时，有正黑者四五尺，稍高，走至柱屋，因覆伯夷。伯夷持被掩足，跣脱几失，再三，徐以剑带系魅脚，呼下火上，照视老狸正赤，略无衣毛，持下烧杀。明旦发楼屋，得失髡人结百余，因从此绝。伯夷举孝廉，益阳长。《楚辞》云："鳖令尸亡，溯江而上，到岷山下苏起，蜀人神之，尊立为王。"汉淮阳太守尹齐，其治严酷，死未及殓，怨家欲烧之，尸亦飞去。见于书传。楼上新妇，岂虚也哉？[1]

1《风俗通义·怪神》"世间多有精物"条。

其下还有“世间多有伐木血出”、“世间多有蛇作怪者”、“世间人家多有见赤白光”三条，皆表明应劭相信世间真有所谓妖孽鬼怪之事。毫不奇怪，在汉末建安时代，统一的儒家思想遭到怀疑后，人们对一些无法解释的自然现象或是奇怪之事尚缺乏科学的解释，再加上道教思想在东汉末年的兴起，应劭解释问题的视角也就不自觉地受到了道教思想的影响。应劭的思想表现出矛盾的特点，一方面认为神仙之事不可信，但却又相信妖孽的存在，难道不是建安时期士人心态的普遍情形吗？在学术多元的时代，人们产生这种思想也更多地基于其本身的认识、思考。

应劭《风俗通义》中所记述各种怪异之事及人们的态度，反映了当时思想领域中，道家思想的重新兴起与道教理论的萌生。道家思想在两汉发展了那么多年，为什么在东汉末却逐渐演变成道教？可能的原因是，东汉中后期，儒家思想流于空洞的说教，人们开始出现信仰危机，在儒学的一统时代，人们的信仰是国家，以为官为荣，而衰乱之世，人们更注意社会个体的生活。儒学传统中的子不语怪力乱神的哲学对道教发展也起到了长期抑制的作用，人们对自然界出现的不正常现象往往与国家大事联系在一起，而儒学衰退后，人们更多地将自然界的不正常现象与个体联系在一起。从道教自身的演变来说，道教理论也经历过一个从零散到系统的过程。道教理论的形成最早应当追溯到西汉后期，王莽作符命，实际上就是后世道教徒常用的方法。应劭的学术贡献在于保存了许多重要的资料，又对中国古代文学的发展起到了重要的作用。其《风俗通义》兼具史料、文学、思想三方面的价值，故其对后世的影响不可忽视。

第四章　经世的强化与学术思潮的新变

如果说建安初期郑玄、何休等学者还能坚守经学的传统，但随着建安时局的变化和世风的进一步演变，学术空气中的经世色彩也愈加浓厚，故与郑、何等对经学作总结差不多同时，学术领域也逐渐出现了融儒、道、法于一炉的杂家化倾向。仲长统、荀悦是这一学术新变的典型代表，他们都能从先秦诸子思想中获得借鉴，对治国主张作务实、具体的阐释，提出了许多对当时社会和后世都很有价值的社会政治主张，他们的学术代表了这时期的显学。经学也还在继续发展，但亦已出现务实的趋向，刘熙和孔融是这时期新经学的代表。刘熙对典制和器物名称的解释开辟了经学研究中博物学的新领域。孔融则对儒家伦理作了新的诠释，既表现为传统的一面，又演绎出一些大胆而激进的观点。

第一节　仲长统：乱世杂家

仲长统（179—220），字公理，山阳高平人。建安初，仲长统时年二十余，游学青徐幽冀之间，曾造访袁绍外甥时任并州刺史的高幹。幹虽善待之，但仲长统却认为高幹“有雄志而无雄才，好士而不能择人”，在其进言未获采纳后离去。不久高幹谋叛，南奔荆州途中被捕杀，仲长统也因此在并、冀士人间颇有声名。后经荀彧举

荐任尚书郎，不久又任参丞相军事，延康元年卒[1]，则其学术生涯高峰期应在建安时代。

仲长统生当乱世，对时政多有不满，养成了狂放的个性。史称其"性俶傥，敢直言，不矜小节，默语无常，时人或谓之狂生。每州郡命召，辄称疾不就"[2]。但是，他先投奔高幹，后又接受汉献帝的官职，说明所谓"狂生"并不能全面概括他的真实面貌，他在内心还是渴望有补于世的。因此才精心结撰了《昌言》这一名作。据载在《昌言》撰写过程中，"统每论说古今世俗行事，发愤叹息，辄以为论"[3]，体现了作者对世乱之忧心和对治世的热切期盼[4]。仲长统一方面积极图谋入世，但另一方面，却又表现出强烈的避世心理。对此他曾作诗以明志，现存于《后汉书》本传中的二篇无名诗即可见其浓烈的避世思想：

其一为：

飞鸟遗迹，蝉蜕亡壳。腾蛇弃鳞，神龙丧角。至人能变，达士拔俗。乘云无辔，骋风无足。垂露成帏，张霄成幄。沆瀣当餐，九阳代烛。恒星艳珠，朝霞润玉。六合之内，恣心所欲。人事可遗，何为局促？

其二为：

大道虽夷，见几者寡。任意无非，适物无可。古来绕绕，委曲如琐。百虑何为，至要在我。寄愁天上，埋忧地下。叛散五经，灭弃《风》、《雅》。百家杂碎，请用从火。抗志山栖，游心海左。元气为舟，微风为

1 《后汉书·仲长统传》："献帝逊位之岁，统卒，时年四十一。"第1646页。

2 《后汉书·仲长统传》，第1644页。

3 《三国志·魏志·刘劭传》注引缪袭《〈昌言〉表》，第620页。

4 仲长统强调士人应当积极入世，他说："清如冰碧，洁如霜露，轻贱世俗，高立独步，此士之次也。"（《文选》，《曹子建与杨德祖书》注），《全后汉文》第957页。

> 桅。敖翔太清，纵意容冶。[1]

诗篇明显继承了庄子的思想。庄子认为人生最美妙的状态就是无任何牵累，他称之为“无待”。《庄子·逍遥游》说：“若夫乘天地之正(自然之性)，而御六气之辩(变)，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”仲长统所谓“乘云无辔，骋风无足”，“六合之内，恣心所欲”的状态，正是源于庄子描绘的人生理想。

仲长统对建安学术的巨大贡献是著成《昌言》，该书不但在当时便引起人们重视，对中国历史也产生了重大影响。其友人东海缪袭常称说仲长统的才识，说仲长统足可与历史上董仲舒、贾谊、刘向、扬雄相提并论。后世章炳麟在评论东汉学术时也说，东汉至魏初的诸子有几百家，“辨事不过《论衡》，议政不过《昌言》，方人不过《人物志》，此三家差可攀晚周。其余虽娴雅，悉腐谈也”[2]。可见《昌言》的学术原创性得到了后人的肯定。观《昌言》全篇，从总体上看，仲长统的确对先秦诸子有颇多研究，在继承先秦诸子思想精华的基础上，仲长统的学术创新优于同时代的学者。

一、论后嗣之主与社会治乱的关系

仲长统对历史和现实社会作深刻剖析，力图寻找社会治乱的规律。他说：

> 大治之后，有易乱之民者，安宁无故，邪心起也。大乱之后，有易治之势者，创艾祸灾，乐生全也。刑繁而乱益甚者，法难胜避，苟免而无耻也。教兴而罚罕用者，仁义相厉，廉耻成也。任循吏于大乱之会，必有恃

1 《后汉书·仲长统传》，第1645-1646页。

2 章炳麟《国故论衡》卷五《论试》。

> 仁恩之败；用酷吏于清治之世，必有杀良民之残。此其大数也。我有公心焉，则士民不敢念其私矣；我有平心焉，则士民不敢行其险矣；我有俭心焉，则士民不敢放其奢矣。此躬行之所征者也。[1]

在此，他不但对历史上治乱演变的规律作了探讨，分析了演变的原因，而且据此认为，在不同的时期统治者必须采取不同的施政措施和用人政策，指出“任循吏于大乱之会，必有恃仁恩之败”。这与曹操的“唯才是举”思想不谋而合，或许这也是建安时期士人的共识，只不过仲长统和曹操说得更系统、明白些。

仲长统认为，天下由治到乱的原因往往是由统治者所造成的，开国之君的统治尚可，但王朝统治常常覆灭在后继者手中：

> 彼后嗣之愚主，见天下莫敢与之违，自谓若天地之不可亡也。乃奔其私嗜，骋其邪欲，君臣宣淫，上下同恶，目极角抵之观，耳穷郑卫之声。入则耽于妇人而不反，出则驰于田猎而不还。荒废庶政，弃亡人物。澶漫弥流，无所底极，信任亲爱者，尽佞谄容说之人也；宠贵隆丰者，尽后妃姬妾之家也。使饿狼守庖厨，饥虎牧牢豚。遂至熬天下之脂膏，斫生人之骨髓，怨毒无聊，祸乱并起，中国扰攘，四夷侵叛，土崩瓦解。一朝而去，昔之为我哺乳之子孙者，今尽是我饮血之寇仇也。至于运徙势去，犹不觉悟者，岂非富贵生不仁，沈溺致愚疾邪！存亡以之迭代，政乱从此周复。[2]

他认为，正是由于统治者对此缺乏足够的认认识，所以在历史上“不及五百年，大难三起，中间之乱，尚不数焉，变而弥猜，下而加酷，推此以往，可及于尽矣”。对于历史的这一似乎不可逆转的周期性变化，他悲叹说：“嗟乎！不知来世圣人，救此之道，将何用

1 《全后汉文》，第948页。
2 《昌言·理乱》，《全后汉文》，第949页。

也？又不知天若穷此之数，欲何至邪？”自秦至两汉，已发生了三次大规模的农民起义和豪强争雄，社会的确已呈现出周期性的变化，历史变化为仲长统总结经验提供了素材。在仲长统的视野中，社会的治乱不但呈周期性，而且不同的时期用人也不一样。他认为社会由治趋乱的根本原因在于继开国之君之后的后嗣之君，看到君臣之间上下比顺的关系已经形成，往往不再励精图志，而是利用这一新形成的上下比顺的关系极大地满足自己的私欲，所以造成了社会的种种不平等和腐败现象，最终导致了社会的衰乱。而衰乱之后，又有新的豪杰产生，经一番角逐之后，天下复归于太平。这一思想已比董仲舒的思想有了明显的进步，董仲舒只是说三王之道周而复始，而仲长统不满足于历史的这一周期性变化，他为此感到悲哀，希望能在不远的将来有圣人出现而改变这一治乱相继的状况。从这一角度看，仲长统的的社会政治主张正体现了浓厚的“救世”色彩。他提出的一系列社会政治主张皆针对“乱世”而发。

二、治、乱之世施政不同论

仲长统综合先秦诸子的社会政治主张，提出了自己“刑德并用”的社会政治主张。他在《昌言·阙名》中说：

> 德教者，人君之常任也，而刑罚为之佐助焉。古之圣明帝王，所以能亲百姓，训五品，和万邦，蕃黎民，召天地之嘉应，降鬼神之吉灵者，实德是为，而非刑之所致也。至于革命之期运，非征伐用兵，则不能定其业；奸宄之成群，非严刑峻法，则不能破其党。时势不同，所用之数亦宜异也。教化以礼义为宗，礼义以典籍为本，常道行于百世，权宜用于一时。[1]

1 《全后汉文》，第948页。

尽管"刑德并用"的观点不是仲长统第一次提出,历史上的儒、法两家都讲过"刑德并用",如荀子的"礼法并治",韩非子的"刑德二柄",但仲长统创造性地认为"刑德并用"虽是"人君之常任",却并非在任何历史时期都适用,在"革命之期运",即我们今天所说的社会转型期,则"非征伐用兵,则不能定其业";社会衰乱之际,"奸宄之成群,非严刑峻法,则不能破其党"。因此,他认为"时势不同,所用之教亦宜异也"。此观点实际上综合了法、儒两家的思想。法家如商鞅、韩非等皆持进化的历史观,认为当时社会与古代社会不同,所以必须强化严刑峻法的统治秩序。而以董仲舒为代表的儒家学者,在承秦纯用法家之后,有效地解决了过分依靠刑法治国的问题,在和平之世,已将法律放在辅佐的地位上,而采用以推行教化为主的思想。仲长统重点突出了"权宜用于一时"的结论,是对于传统的"刑德并用"思想的发展。

仲长统要求统治者于衰乱之际,必须实行有效的集权手段。《昌言·法诫》篇说:

> 春秋之时,诸侯明德者皆一卿为政,爰及战国,亦皆然也。秦兼天下,则置丞相,而贰之以御史大夫。自高帝逮于孝成,因而不改,多终其身。汉之隆盛,是惟在焉。夫任一人则政专,任数人则相倚。政专则和谐,相倚则违戾。和谐则太平之所兴也,违戾则荒乱之所起也。光武皇帝愠数世之失权,忿强臣之窃命,矫枉过直,政不任下,虽置三公,事归台阁。自此以来,三公之职,备员而已。然政有不理,犹加谴责。……此皆戚宦之臣所致然也,反以策让三公。至于死免,乃足为叫呼仓天号咷泣血者也。又中世之选三公也,务于清悫谨慎循常习故者,是妇女之检柙,乡典之常人耳。恶足以居斯位邪!势既如彼,选又如此,而欲望三公勋立于国家,绩加于生民,不亦远乎?……故其贵任万世,尝然之败,无世而无之,莫之斯鉴,亦可痛矣。未若置丞相自总之。[1]

1 《全后汉文》,第951页。

可见他认为,历史上长期施行过“一卿为政”,自春秋战国至秦和西汉虽名号不同,其集权性质相一致。西汉王朝由汉高自成帝之所以兴盛,原因便在于集权的强大,这是因为“任一人则政专,任数人则相倚”。而光武帝“虽置三公,事归台阁”的做法在仲长统眼里显然是“矫枉过直”,从表面看使权力更集中于皇帝之手,实际上走向了反面。东汉的“中世”所选之三公,皆“清悫谨慎循常习故者,是妇女之检柙,乡典之常人耳”,根本不足以堪大任,反而让宦官和外戚有机可乘,侵犯帝权,所以仲长统认为建立合适的中央集权体制,“未若置丞相自总之”。这一意见与曹氏所行不谋而合。众所周知,丞相制废除数百年后,正是曹操重又恢复了这一制度。

三、论改革与制度兴废

仲长统要求君主既要不遗余力地革除积弊,又要采取灵活的改革办法。

他认为“作有利于时,制有便于物者,可为也。事有乖于数,法有玩于时者,可改也。故行于古者有其迹,用于今无其功者,不可不变,变而不如前,易而多所败者,亦不可不复也”。通过研究汉代历史,仲长统对汉代历史上的分封制、井田制和肉刑制度的改革作过如下评论:

> 汉之初兴,分王子弟,委之以士民之命,假之以杀生之权,于是骄逸自恣,志意无厌,鱼肉百姓,以盈其欲,报蒸骨血,以快其情。上有篡叛不轨之奸,下有暴乱残贼之害。虽藉亲属之恩,盖源流形势使之然也。降爵削土,稍稍割夺,卒至于坐食奉禄而已。然其洿秽之行,淫昏之罪,犹尚多焉。故浅其根本,轻其恩义,犹尚假一日之尊,收士民之用。况专之于国,擅之于嗣,岂可鞭笞叱咤,而使唯我所为者乎?时政彫敝,风俗移

易，纯朴已去，智慧已来，出于礼制之防，放于嗜欲之域久矣。故不可授之以柄，假之以资者也。是故收其奕世之权，校其纵横之势，善者早登，否者早去，故下土无壅滞之士，国朝无专贵之人，此变之善，可遂行者也。

井田之变，豪人货殖，馆舍布于州郡，田亩连于方国，身无半通青纶之命，而窃三辰龙章之服，不为编户一伍之长，而有千室名邑之役，荣乐过于封君，势力侔于守令，财赂自营，犯法不坐。刺客死士，为之役命，致使弱力少智之子，被穿帷败，寄死不敛，冤枉穷困，不敢自理，虽亦由网禁疏阔，盖分田无限使之然也。今欲张太平之纪纲，立至化之基趾，齐民财之丰寡，正风俗之奢俭，非井田实莫由也。此变有所败而宜复者也。

肉刑之废，轻重无品，下死则得髡钳，下髡钳则得鞭笞，死者不可复生，而髡者无伤于人，髡笞不足以惩中罪，安得不至于死哉！夫鸡狗之攘窃，男女之淫奔，酒醴之赂遗，谬误之伤害，皆非值于死者也。杀之则甚重，髡之则甚轻，不制中刑以称其罪，则法令安得不参差？杀生安得不过谬乎？今患刑轻不足以惩恶，则假臧货以成罪，托疾病以讳杀。科条无所准，名实不相应。恐非帝王之通法，圣人之良制也。或曰：过刑恶人可也，过刑善人，岂可复哉？曰：若前政以来，未曾枉害善人者，则有罪不死也。是为忍于杀人也，而不忍于刑人也。今令五刑有品，轻重有数，科条有序，名实有正，非杀人逆乱鸟兽之行，甚重者皆勿杀，嗣周氏之秘典，续吕侯之祥刑，此又宜复之善者。[1]

可知仲长统认为，汉初分封，使汉室子弟拥有的权力过大，以至于他们骄奢淫逸，对国家权力构成了威胁，后来于景帝、武帝之间，“降爵削土，稍稍割夺，卒至于坐食奉禄而已”。这样的改革是成功的，可以有效地实现中央集权，因而应当立即施行。西汉后期，曾有复井田之举，仲长统虽不便明指王莽的改革，实际所说正是王莽的改革，实际上他对“复井田”的改革措施持赞成态度，认为“今欲张太平之纪纲，立至化之基础，齐民财之丰寡，正风俗之

1 上所引关于改革之论皆见《昌言 · 损益》篇。《全后汉文》第 949-950 页。

奢俭，非井田实莫由也”。井田制的改革虽然失败了，但应当恢复。至于说孝文帝废除肉刑，虽被后世传为美谈，仲长统却认为此举恰恰使法律缺乏了对“中罪”的制约，使民众陷于死亡的边缘，“是为忍于杀人也，而不忍于刑人也”。因此他明确认为肉刑的改革是不当的，应当恢复。

四、厚禄养廉论

仲长统明确认为社会必须建立严格的等级秩序，官吏必须以廉正严明为操守，但作为最高统治者，为使率下的官僚阶层充分发挥作用，也必须满足他们经济上的特权。《昌言·损益》说：

> 《易》曰：阳一君二臣，君子之道也。阴二君一臣，小人之道也。然则寡者为人上者也，众者为人下者也。一伍之长，才足以长一伍者也；一国之君，才足以君一国者也；天下之王，才足以王天下者也。愚役于智，犹枝之附干，此理天下之常法也。

又说：

> 君子自非农桑以求衣食者也。蓄积非横赋敛以取优饶者也。奉禄诚厚，则割剥贸易之罪，乃可绝也；蓄积诚多，则兵寇水旱之灾，不足苦也。故由其道而得之，民不以为奢；由其道而取之，民不以为劳。天灾流行，开仓库以禀贷，不亦仁乎！衣食有余，损靡丽以散施，不亦义乎！彼君子居位，为士民之长，固宜重肉累帛，朱轮四马，今反谓薄屋者为高，藿食者为清。既失天地之性，又开虚伪之名。使小智居大位，庶绩不咸熙，未必不由此也。得拘洁而失才能，非立功之实也；以廉举而以贪去，非士君子之志也。夫选用必取善士，善士富者少而贫者多，禄不足以供养，安

能不少营私门乎？从而罪之，是设机置穽，以待天下之君子也。[1]

此处，仲长统认为“愚役于智，犹枝之附干，此天下之常法”，显然是吸收了先秦儒、墨两家的思想。不但先秦儒家说“唯上智与下愚不移”，墨子也曾说“自贵且智者，为政乎愚且贱者则治；自愚贱者，为政乎贵且贱者，则乱”。墨子更明确指出国君招徕贤才的方法是“必且富之，贵之，敬之，誉之，然后国之良士，亦将可得而众也”[2]。仲长统的观点与墨子的观点何等相似，认为“彼君子居位，为士民之长，固宜重肉累帛，朱轮四马”，正因为“禄不足以供养”，所以为官者常常是“以廉举而以贪去”。仲长统被后世称为杂家，其思想来源，确实如此。在建安时代，学术界进入了新一轮的思想探索期。在历史上，凡处乱世，杂家就会出现。其唯杂，才能吸取诸家之长，综合诸家的思想精华。

五、重人事、轻天道论

仲长统反对以天道对人事作牵强之解的传统经学学风，主张切实分析历史运动中在“人事”方面，即策略和社会政治方面的具体原因。故他在对历史上一些君臣成功的原因进行剖析时写道：

昔高祖诛秦、项，而陟天子之位；光武讨篡臣，而复已亡之汉。皆受命之圣主也。萧、曹、丙、魏、平、勃、霍光之等，夷诸吕，尊大宗，废昌邑而立孝宣，经纬国家，镇安社稷，一代之名臣也。二主数子所以震威四海，布德生民，建功立业，流名百世者，唯人事之尽耳，无天道之学焉。然则王天下作大臣者，不待于知天道矣。所贵乎用天之道者，则指星辰以授民事，顺四时而兴功业，其大略也。吉凶之祥，又何取焉？故知天道而无

1 《全后汉文》，第950页。

2 《墨子·尚贤》。

人略者，是巫医卜祝之伍，下愚不齿之民也。信天道而背人略者，是昏乱迷惑之主，覆国亡家之臣也。[1]

统治者信天道，祝史祭祀活动皆全，却“犹无益于败亡也”。

仲长统还认为，当时的统治阶级上层人物忽视了对自己子女的教育，他们“生长于骄逸之处，自恣于色乐之中，不闻典籍之法言，不因师傅之良教，故使其心同于夷狄，其行比于禽兽也”。他们“长幼相效，子孙相袭，家以为风，世以为俗，故姓族之殷，不与王侯婚者，不以其五品不和睦，闺门不洁盛邪？”有鉴于此，他建议“可令王侯之弟，悉入太学。广之以他山，束之以二物，则腥臊之污可除，而芬芳之风可发矣”[2]。

又认为帝王所择治术常会有所偏失：“有天下者，莫不君之以王，而治之以道。道有大中，所以为贵也。又何慕于空言高论难行之术哉！……诚欲行道，虽父之所兴，可有所坏也。虽父之美人，可有所嫁者也。”[3]

他认为世人激扬名声的原因，正是因为“王之政不平，直正不行，诈伪独售”。如果天下治理得好，则“向所称以清邵者，将欲何矫哉？向所叹云高洁者，将以何厉哉？”[4]

他认为君主即使有过失，也不容易受臣下的劝谏，于是分析造成这一情况的原因说：“人主有常不可谏者五焉：一曰废后黜正；二曰不节情欲；三曰专爱一人；四曰宠幸佞谄；五曰骄贵外戚。”[5]

由于仲长统主张分析社会的治乱应当立足于人事，故他以此研究近代史，对汉代弊政提出了深刻的批评，认为正由于汉代的皇

1 《全后汉文》，第955页。
2 《全后汉文》，第953页。
3 《全后汉文》，第953页。
4 《全后汉文》，第953页。
5 《全后汉文》，第954页。

帝往往宠幸妇人、小人,从而导致社会秩序破坏,国家灭亡的局面。他说:

董贤之于哀帝,无骨肉丝发之亲,又不能传其气类,定其继嗣,以丈夫宴接之欢,自成胶膝也。

汉兴以来,皆引母妻之党为上将,谓之辅政。而所赖以治理者甚少,而所坐以危亡者甚众。妙采于万夫之望,其良犹未可得而遇也,况欲求之兆妾之党,取之于骄盈之家?……夫以丈夫之智,犹不能久处公正……昔赵绾不奏事于太后,而受不测之罪;王章陈日食之变,而取背叛之诛。夫二后不甚名为无道之妇人,犹尚如此,又况吕后、飞燕、傅昭仪之等乎!

景帝显位刺史者,皆是宦臣子弟,犹如豺狼守肉,鬼魅侍疾。

孝桓皇帝起自蠡吾,而登至尊。侯览、张让之等,以乱承乱,政令多门,权利并作,迷荒帝王,浊乱海内。高命(明)士恶其如此,直言正论,与相摩切,被诬见陷,谓之党人。灵皇帝登自解犊,以继孝桓。中常侍曹节、侯览等,造为维网,帝终不寤。……自顺桓之时,盛极孝灵之世,前后五十余年,天下亦何缘得不破坏邪!

所以他深有感慨说:"古之圣人,立礼垂典,使子孙少在师保,不令处于妇女、小人之间,盖犹见此之良审也。"[1]

对于建安时代的社会风气,仲长统也颇为不满,他说:

今嫁娶之会,捶杖以督其戏谑,酒醴以趣之情欲,宣淫佚于广众之中,显阴私于族亲之间。污风诡俗,生淫长奸,莫此之甚,不可不断者

1 上诸批评之语皆见《昌言下》(篇名缺),《全后汉文》第952页。

也。[1]

要求统治者必须采取严厉措施禁断盛行的恶俗。他还严厉批评当时的迷信风气，认为"祷祈之礼，史巫之事"是古代传统，但"下世其本为奸邪之阶"。"于是淫厲乱神之礼兴焉，侜张（意为欺诳）变怪之言起焉，丹书压胜之物作焉。故常俗忌讳可笑事。时世之所遂往，而通人所深疾也。""彼图家画舍，转局指天者，不能自使室家滑利，子孙富贵，而望其能致之于我，不亦惑乎！"所以他主张朝廷应当雷厉风行地去除，首先必须从统治者的上层清除这一风气，"今有严禁于下，而上不去，非教化之法也。诸压胜之物，非礼之祭，皆所宜急除者也。……行之于上，禁之于下，非元首之教也"[2]。

六、评士风和人伦秩序

仲长统从功利的角度对世风和人性作了审视，认为衰世士人往往毫无廉耻之心。他说：

> 天下士有三俗：选士而论族姓阀阅，一俗；交游趋富贵之门，二俗；畏服不接于尊贵，三俗。天下之士有三可贱：慕名而不知实，一可贱；不敢正是非于富贵，二可贱；向盛背衰，三可贱。

> 天下学士有三奸焉：实不知，详不言，一也；窃他人之记，以成已说，二也；受无名者，移知者（即受学于无名，而自称出于名师），三也。

> 妇人有朝哭良人，暮适他士，涉历百庭，颜色不愧。今公侯之宫，卿士之家，侍妾数十，昼则以醇酒淋其骨髓，夜则以房室输其血气。

1 《全后汉文》，第952页。
2 《全后汉文》，第953页。

又对人性的弱点进行了详细的剖析：

> 人之性，有山峙渊停者，患在不通；严刚贬绝者，患在伤士；广大阔荡者，患在无检；和顺恭慎者，患在少断；端悫清洁者，患在拘狭；辩通有辞者，患在多言；安舒沈重者，患在后时；好古守经者，患在不变。[1]

对于人伦秩序，仲长统表现出较为激进的观点，如他对孝道重新解释说：

> 父母怨咎人不以正，已审其不然，可违而不报也；父母欲与人以官位爵禄，而才实不可，可违而不从也；父母欲为奢泰侈靡，以适心快意，可违而不许也；父母不好学问，疾子孙之为之，可违而学也；父母不好善士，恶子孙交之，可违而友也；士友有患，故待已而济，父母不欲其行，可违而往也。故不可违而违，非孝也；可违而不违，亦非孝也。好不违，非孝也；好违亦非孝也。其得义而已也。[2]

总而言之，仲长统的学术研究，其内容虽体现出庞杂的特点，但其学术研究的目的很明显，是为即将出现的统一局面作积极的理论探索，故其论述广泛，对政治、人伦皆进行过深入的思考，提出了一系列极有价值的新颖的见解，在当时的现实意义可能超过了郑玄和何休。

第二节　荀悦：以儒为经，道、法为纬

荀悦（148-209），字仲豫，颍川颍阴（今河南许昌市）人。幼年

1 《全后汉文》，第 954 页。

2 仲长统《昌言》文，皆见《全后汉文》954-955 页。

家贫,但好学不辍,年十二便能述说《春秋》。于汉末世衰的局面中长期隐居,后被曹操征辟,升为献帝黄门侍郎,与少府孔融共同侍讲禁中,官至秘书监、侍中等。《后汉书》卷六十二有《荀悦传》。生平著述有《汉纪》、《申鉴》、《崇德》、《正论》等。建安十四年去世,享年六十二岁。关于荀悦的《汉纪》及史学成就在前面已有论述,此处仅对荀悦在思想史方面的贡献略加评述。

荀悦在思想史领域的重要成就体现在《申鉴》一书中。关于《申鉴》,《四库全书总目提要》说荀悦作《申鉴》的动机是因为"悦侍讲禁中,见政移曹氏,志在献替,而谋无所用",于是作《申鉴》五篇。又说《申鉴》的主要内容是"其所论辩,通见政体"。成书后献上,献帝"览而善之"。其内容"皆泛论义理",文体风格"颇似扬雄《法言》",并且将此书归之于子部儒家类[1],可见《四库》编者认为该书主要阐发的是儒家思想。观《申鉴》全篇,虽以儒家思想为主,但其思想体系已十分庞杂,不仅窜入了法家思想,而且还部分吸收了道家的思想,荀悦实际上综合了历史上的儒、道、法等各家思想之长,提出了自己的思想。

一、五典以经之,群籍以纬之

荀悦在《申鉴·政体》里系统论述了自己所认同的政治思想。荀悦说该书之所以定名为《申鉴》,是因为:

> 夫道之本仁义而已矣。五典以经之,群籍以纬之,咏之,歌之,弦之,舞之,前鉴既明,后复申之。故古之圣王其于仁义也,申重而已,笃序无疆,谓之申鉴。(《政体》)

可见所谓"申鉴",意在申明前事之鉴。他认为以往的历史证明,

1 《四库全书总目》卷九十一,子部一,儒家类一。

"古之圣王"立国的基础是"仁义",一切"圣王"的思想理论,都是不断地重申仁义。儒家的最大特点是讲论仁义道德,所以《五经》作为"经"的地位不可动摇。这样看问题,与以往的儒家相同。能够体现其思想创新的理论要素,在于他同时承认法家以及道家必须作为儒家学说的补充,其地位好比与"经"相辅的"纬"。"经纬"之喻的意蕴在于,它既肯定两者地位的落差,也确认两者相辅相成,缺一不可。他说"凡政之大经,法教而已"(《政体》),法指刑法,教指教化,他认为这是治国的主要手段。又说:"教者,阳之化也;法者,阴之符也。仁者慈此者也,义者宜此者也,礼也者履此者也,信也者守此者也,智也者知此者也。"(《政体》)意思是世间凡具有仁、义、礼、信、智之道德品质者,要明于政治,没有人能离开刑法和教化两种手段。且不说儒、法两家在历史上有过尖锐的斗争,即便是在理论建设和行政实践中有人奉行儒法互补的方针,也很少有人如此自觉、明确地阐明这一点。

关于如何利用儒家的思想资源,荀悦的见解在当时学术界大致未见有胜。他最显著的贡献在于,不仅论证了援用法家以及道家文化资源的合理性,还提出了用以指导政治实践的重点。荀悦说:

> 致治之术,先屏四患,乃崇五政。一曰伪,二曰私,三曰放,四曰奢。伪乱俗,私坏法,放越轨,奢败制。四者不除,则政未由行矣。(《政体》)

此论实受商鞅和韩非的启发。《商君书》说国有"十虱",《韩非子》说国家的"五蠹",与此"四患"实有异曲同工之妙。当然,这不是对前人的机械模仿,而是来源于对现实的深刻了解。他认为,许多"小人"是无法从正面引导的,"非威强无以惩之"。"桎梏鞭朴,以加小人",这是唯一可行的选择。他这样看问题,显然和孟子的"性善论"存在着距离。

作为东汉末年的学者，他可以借用的思想资源和历史经验是比较丰富的。在秦王朝覆亡之后，已经很少有人公开主张以严刑峻法治理天下。所以荀悦又说：

> 民不畏死，不可惧以罪。（《政体》）

此言来自《老子》，《老子》说“民不畏死，奈何以死罪之？”又说：

> 赏罚政之柄也。明赏必罚，审信慎令，赏以劝善，罚以惩恶。人主不妄赏，非徒爱其财也，赏妄行则善不劝矣；不妄罚非徒慎其刑也，罚妄行则恶不惩矣。

此文也明显仿自《韩非子·二柄》篇。又如：

> 四患既蠲，五政既立，行之以诚，守之以固，简而不怠，疏而不失，无为为之，使自施之，无事事之，使自交之，不肃而治，垂拱揖逊，而海内平矣，是谓为政之方也。

此与《商君书》所言又不谋而合，《商君书》说“明教之犹，至于无教”。又说其父兄之教“不肃而成”。

荀悦一方面主张实行法制，同时又明确地告诫统治者，不要过分迷信法律制裁的效用，他认为一旦让民众对现实的怨愤超过对死亡的恐惧，任何刑罚都不起作用。在这里，他给儒家学说留有地位。他实际上也指出了实行法治的两大注意事项，一是“审信慎令”而“不妄”，二是在法令颁行之后，君主要“无为为之”而不随意变更。

虽说法制的推行不能依靠君主个人，毕竟离不开官吏队伍。

所以,荀悦对于如何妥善处理君臣关系、整顿吏治,也进行了有深度的思考。他说:

> 惟恤十难以任贤能。一曰不知,二曰不进,三曰不任,四曰不终,五曰以小怨弃大德,六曰以小过黜大功,七曰以小失掩大美,八曰以奸讦伤忠正,九曰以邪说乱正度,十曰以谗嫉废贤能。

其说来自于《韩非子·说难》篇中的"小忠"、"大忠"之说。还有下则:

> 惟察九风以定国常,一曰治,二曰衰,三曰弱,四曰乖,五曰乱,六曰荒,七曰叛,八曰危,九曰亡。君臣亲而有礼,百僚和而不同,让而不争,勤而不怨,无事惟职是司,此治国之风也;礼俗不一,位职不重,小臣谗嫉,庶人作议,此衰国之风也;君好让,臣好逸,士好游,民好流,此弱国之风也;君臣争明,朝廷争功,士大夫争名,庶人争利,此乖国之风也;以侈为博,以伉为高,以滥为通,遵礼谓之劬,守法谓之固,此荒国之风也;以苛为密,以利为公,以割下为能,以附上为忠,此叛国之风也;上下相疏,内外相蒙,小臣争宠,大臣争权,此危国之风也;上不访,下不谏,妇言用,私政行,此亡国之风也。故上必察乎国风也。

此与《韩非子·内储说左上·七术》篇风格相似。由上可见,《申鉴》中关于统治方法的论述,其来源于法、道两家无疑。

荀悦还系统阐发了天下为公的思想,他说:

> 人主有公赋,无私求;有公用,无私费;有公役,无私使;有公赐,无私惠;有公怒,无私怨。私求则下烦而无度,是谓伤清;私费则官耗而无限,是谓伤制;私使则民挠扰而无节,是谓伤义;私意则下虚望而无准,是谓伤正;私怨则下疑惧而不安,是谓伤德。

> 或曰：圣王以天下为乐。曰：否。圣王以天下为忧，天下以圣王为乐。凡主以天下为乐，天下以凡主为忧。圣王屈己以申天下之乐，凡主申己以屈天下之忧。申天下之乐，故乐亦报之。屈天下之忧，故忧亦及之。天下之道也。[1]

此处所申述的“天下为公”观念，很容易使我们想起《荀子·强国》所记载的“应侯见孙卿子”一节，大体是述说战国时代荀子到秦国去见到的秦国政治的情形。在荀子的眼中，秦国实行法家思想治国后的结果是，秦国的朝廷“听决百事不留，古之朝也”，秦国的士大夫“莫不明通而公”，是“古之士大夫也”。所述的局面正是荀悦要表达的政治状态。荀悦对儒家思想同样也加以吸收：

> 或问：致治之要君乎？曰：两立哉。非天地不生物，非君臣不成治。首之者天地，统之者君臣也哉。
>
> 或曰：爱民如子，仁之至乎？曰：未也。曰：爱民如身，仁之至乎？曰：未也。汤祷桑林，邾（邾文公）迁于绎，景（齐景公）祠于旱，可谓爱民矣。曰：何重民而轻身也。曰：人主承天命以养民者也，民存则社稷存，民亡则社稷亡，故重民者，所以重社稷而承天命也。[2]

此二则问答针对君臣关系而发。荀悦认为，治国的关键不仅仅在于国君，而在于君臣的和谐。与此同时，荀悦还重申了孟子早就提出的民本思想，强调国君必须重民轻身，这一认识反映了历经汉末的政治摧残后，士人重新争取在国家政权中的主体地位的要求和对治世明君的渴望。

---

1 上所引荀悦关于统治方法的论述，皆出自《申鉴·政体》篇。

2 《申鉴·杂言上》。

二、评论时政，立意救世

对统治方法的探索，目的是为了现实的政治，故《申鉴》对现行制度之得失也进行了评析，以期为统治者提供即时之鉴。

首先，荀悦比较了州牧、刺史、监察御史三大制度的优劣，得出结论说，历史上之所以先后出现过这三种制度，皆为适应不同的形势而采取的制度。对于当时正实行的州牧制度，荀悦认为，古代置诸侯以官辖四方，是"不统其政，不御其民"，即古诸侯无实际权力，但现今的州牧却"秉其权重，势异于古"，所以不符合"强干弱枝"的统治模式。若要改变目前这一状况，救时的办法是重新实行"监察御史"制度即可。此处又可见荀悦使用了《韩非子》中的"强干弱枝"理论。

其二，对于建安年间人们普遍关心的是否复肉刑问题，荀悦的意见是古今形势不同，古代人民众多，而现今人口甚少，所以在古代必须通过肉刑以明君主之威权，现今社会则必须务行宽道，所以没有必要恢复肉刑。但为了延续死囚的生命，对这一特殊的群体可以恢复肉刑。

第三，关于复仇。传统观点认为可复仇（如前已述何休曾赞扬复仇，认为是古义），荀悦认为复仇虽是自古相传的习惯，但不符合国家法律，因此得出了一个折衷的方案，即由国家作出规定，根据不同的罪行，让罪犯按罪行的大小逃往路程远近不同的地区，"父仇避之异州千里，兄弟之仇避诸异郡五百里，从父从兄之仇避诸异县百里"。若不按规定逃亡，则报仇者无罪；若按规定逃亡，则报仇必触犯法律。他认为，这样既维护了国法，又满足了古代传统习惯。

第四，关于俸禄。荀悦的观点是古代的俸禄与官位相称，而汉代的俸禄偏低，结果导致官场上廉节者困穷而贪利者生活富裕，官吏贪污成风，造成国家的混乱，所以先王皆给予官吏以厚禄。他认

为宜增加俸禄，但因为当时物质条件匮乏，所以官吏的俸禄实处于偏低的状态。[1]

第五，关于井田制度。荀悦认为不宜恢复井田制度，因为现今社会土地已实际上成为私有，可以进行土地买卖，但国家必须对土地进行宏观调控。所以他认为当时人最好的办法是先耕种已有的土地，等待国家制度的出台。

第六，关于币制。荀悦认为，当时最适合的办法是维持五铢钱的使用，针对远方百姓用五铢钱购买京师物资易导致京师贵重物资匮乏的状况，采取禁止谷物、牛马等贵重物资出百里之外的办法，以保证京师贵重物资不致流失。至于其余商品，得自由买卖，以利于商品的正常流通。若发现钱少而物多，则由国家发行钱币以补给。荀悦反对强制收缴民间百姓钱币输之京师的做法，认为这样做的结果必然会引发社会混乱，统治者的恶行也会声名远播，不利于推行统治。

第七，关于学术之争。荀悦认为仲尼作经之时，只有唯一的经文。而经今古文学家因所学古今文本不同，皆说自己所学的是孔子真传，所以经学分为今古文实属“一源十流”，明智的做法是不主一说，“比而论之，必有可参焉”。

第八，关于学习方法。荀悦推崇博学而复归于简约的学习方法。他用捕鸟的方法作比喻说，捕鸟时张了好多罗网，但只有一只罗网捕得鸟。如果只布一只网，则必然无机会得到鸟。因此，他说道理虽然简要，但“非博无以通矣”。[2]

可见，在建安时期，荀悦倒是很认真地研究过现实政治，不是空泛地议论什么政治必须符合古代先王之道，而是实实在在地提出过国家建设的具体方案。不管他提出的措施是否可施行，但其学术自身已具有了明确的“经世”倾向。

1 笔者按：对此，同时代的仲长统也持相同观点。

2 上所引荀悦关于现实政治的论述皆见《申鉴·时事》篇。

三、具有唯物论倾向的性命意识

汉末建安时代，道家思想与道教纠缠在一起，已逐渐渗透进人们的日常生活。荀悦其时已受到道家思想的影响，但又对道家理论的一部分持否定态度，故荀悦借问答体的形式对道家思想从理论上作了扬弃。

> 或问祈请可否。曰：气物应感则可，性命自然则否。

有人问祈祷之事，自身就表明当时人们对祈祷表示怀疑，荀悦对祈祷之事并不否定，体现出其思想的时代局限。

> 或问避疾厄有诸？曰：夫疾厄何为者也？非身则神，身不可避，神不可逃。可避非身也，可逃非神也。持身随天，万里不逸。譬诸孺子掩目巨夫之掖而曰逃，可乎？

人们之所以问能否有办法避离疾病，说明道家理论中有这样的思想。荀悦认为疾病不可避免，是正确的认识。

> 或问人形有相。曰：盖有之焉。夫神气形容之相包也，自然矣。贰之于行，参之于时，相成也，亦参相败也。其数众矣，其变多矣。亦有上中下品云尔。

荀悦虽认为相术有一定道理，但他认为一个人的“神气形容”即外在的容貌、气质都是禀之自然，考察一个人能否成功，还必须看他的实际能力和行动的时机，其中有很多的不定因素。这些都是合乎情理的解释。

或问神仙之术。曰：诞哉，末之也已矣！圣人弗学，非恶生也，终始运也。短长数也，运数非人力之为也。曰：亦有仙人乎？曰：僬侥（传说中的矮人国）桂莽，产乎异俗。就有仙人，亦殊类矣。

对道教宣扬的得道成仙思想，荀悦斥之为荒诞，同时也怀疑仙人的存在，但却不能解释传说中的矮人国，故认为即使有仙人存在，也与人类不同。说明道家思想已对荀悦产生了一定的影响。

或问：有数百岁人乎？曰：力称乌获，捷言羌亥，勇期贲、育。圣云仲尼寿称彭祖，物有俊杰，不可诬也。

将传说中的长寿者作为例证来证明世间确有数百岁之人，同样也表明了荀悦受道家思想影响已渐深。

或问：凡寿者必有道，非习之功。曰：夫惟寿，则惟能用道，惟能用道，则性寿矣。苟非其性也，修不至也，学必至圣，可以尽性，寿必用道，所以尽命。或曰：人自有变化而仙者信乎？曰：未之闻也。然则异也，非仙也。男化为女者有矣，死人复生者有矣。夫岂人之性哉，气数不存焉。

荀悦于此明确将儒家思想和道家思想糅合在一起，认为儒家的方法是可以让人成为圣贤，而道家的方法则可以通过修身养性使人长寿。但对道教所言的人能化为仙之说仍表示怀疑。

或问曰：有养性乎？曰：养性，秉中和守之以生而已。爱亲爱德爱力爱神之谓啬（注曰，老子治人事天莫若啬。夫惟啬是以早复，是谓深根固柢，长生久视之道），否则不宣过则不澹。故君子节宣其气，勿使有所壅闭……夫善养性者无常术，得其和而已矣。

此处，荀悦进一步明确说明了养性而致长寿的方法，其方法来源于老子哲学，于此亦可见荀悦受道家哲学的影响。

或问：仁者寿，何谓也？曰：仁者内不伤性，外不伤物，上不违天，下不违人，处正居中，形神以和，故咎征不至，而休嘉集之，寿之术也。曰：颜、冉何？曰：命也。麦不终夏，花不济春，如和气何？虽云其短，长亦在其中矣。

行仁者是否能长寿是建安时期学术界的辩题之一，建安学者徐幹也曾讨论过这一问题（见后论）。这一问题的提出，正是儒家伦理信条受到挑战的表现。荀悦仍坚持儒家伦理，认为人们若能做到"处正居中，形神以和"，便可长寿。至于说孔子的颜、冉二弟子不幸短命，只是命运不济，他们能行仁正好比自然界的"和气"一样，其寿虽短，而"长在其中"。表明了荀悦试图维护传统伦理秩序的主观愿望。

对于纬书，当时人们的认识还有些模糊，荀悦明确说：

世称纬书仲尼之作也，臣悦叔父故司空爽辨之，盖发其伪也。有起于中兴之前，终、张之徒之作乎？或曰：杂。曰：以己杂仲尼乎？以仲尼杂己乎？若彼者以仲尼杂己而已，然则可谓八十一首非仲尼之作（纬书计八十一篇）。或曰：焚诸？曰：仲尼之作则否，有取焉则可，曷其焚？在上者不受虚言，不听浮术，不采华名，淡兴伪事，言必有用，术必有典，名必有实，事必有功。[1]

纬书曾是东汉王朝视为圣典并引以作为统治理论的士人必读书籍，郑玄等经学名家皆精研过纬书。荀悦继承了叔父的观点，认为纬书不是仲尼所作，但不主张焚毁，认为虽不是仲尼所作，但其

1 上述所引荀悦对道家思想的论述皆见《申鉴·俗嫌》篇。

中也有可取之处,这是对待文化典籍的正确态度。

四、人性新诠:善恶皆性

荀悦对孟子的“人皆可以为尧舜”的观点作了引申和发挥,认为人不但可以行尧舜之道,同样也可以行桀纣之事,关键在于自己的选择:

> 或问曰:孟轲称,人皆可以为尧舜,其信矣?曰:人非下愚,则皆可以为尧舜矣。写尧舜之貌,同尧舜之姓则否;服尧舜之制,行尧舜之道则可矣。行之于前,则古之尧舜也;行之于后,则今之尧舜也。或曰:人皆可以为桀纣乎?曰:行桀纣之事,是桀纣也。[1]

荀悦在此重申此思想显然是针对汉末建安伦理秩序遭到破坏和思想界的混乱状态而发的。如上所说,在汉末建安时代,随着儒家经学的衰退,统治者的选官标准发生了变化,人们对许多传统的观点都持怀疑态度。荀悦在此尽力扮演了思想上的释疑解惑者角色,从“才性”等方面对人们关心的伦理问题进行了深入的理论分析。他认为统治者取舍人物的标准仍然要以德为先:

> 或问:圣人所以为贵者,才乎?曰:合而用之,以才为贵,分而行之,以行为贵。……舜禹之仁,虽亡其才,不失为良人哉![2]

此处的“才”显然指才能,“行”指德行。可见荀悦认为有德之人未必有才,有才之人未必有德,在这一情形下,则德行非常重要。荀悦还认为,人们之所以表现为不同的才行,都是在后天培养

1《申鉴·杂言上》。
2《申鉴·杂言下》。

和发展的结果，故荀悦对人性问题进行了梳理。首先，他认为人生来就具有所谓“性命”，但后天的发展却大不相同：

> 生之谓性也，形神是也。所以立生终生者之谓命也，吉凶是也。夫生我之制，性命存焉尔。君子循其性以辅，其命休斯承否斯守无务焉，无怨焉。好宠者乘天命以骄，好恶者违天命以滥。故骄则奉之不成，滥则守之不终。好以取怠，恶以取甚，务以取福，恶以成祸，斯惑矣。

又分析人的本性，总结历代思想家的人性论说：

> 孟子称性善，荀卿称性恶，公孙子曰性无善恶，扬雄曰人之性善恶浑。刘向曰，性情相应，性不独善，情不独恶。曰：问其理。曰：性善则无四凶，性恶则无三仁。人无善恶，文王之教一也，则无周公、管蔡。性善情恶是桀纣无性而尧舜无情也。性善恶皆浑，是上智怀惠而下愚挟善也。理也未究矣，惟向言为然。

可见他明确赞同刘向的意见，认为历史上的性善说、性恶论、性无善恶论和善恶相浑论都“理也未究”，而刘向说“性不独善，性不独恶”则撇开了对普遍的人性的概括，认为不同人群的本性原本就有善恶的不同，他认为只有这样，才能解释为什么历史上的人物有善恶之别。为彻底澄清人们的的疑惑，荀悦还对历史上人性论形成的依据进行了驳斥。他认为人们在人性问题上之所以有错误的认识，是因为错误地将人的性情分离开来，故他针对性善说的“性善情恶”论说：

> 或曰：仁义性也，好恶情也，仁义常善而好恶或有恶，故有情恶也。曰：不然。好恶者，性之取舍也，实见于外，故谓之情尔，必本乎性矣。仁义者，善之诚者也，何嫌其常善？好恶者，善恶未有所分也，何怪其有

恶？凡言神者，莫近于气，有气斯有形，有神斯有好恶喜怒之情矣。故人有情犹气之有形也，气有白黑，神有善恶，形与白黑偕，情与善恶偕，黑非形之咎，恶非情之罪也。

又说：

或曰：人之于利，见而好之，能以仁义为节者是性割其情也。性少情多，性不能割其情，则情独行为恶矣。曰：不然。是恶有多少也，非情也。有人于此，嗜酒嗜肉，肉食则食焉，酒胜则饮焉。此二者相与争胜者行矣，非情欲得酒，性欲得肉也。有人于此，好利好义，义胜则义取焉，利胜则利取焉，此二者相与争，胜者行矣。非情欲得利，性欲得义也。其可兼者则兼取之，其不可兼者，则只取重焉。若苟只好而已，虽可兼取（此处有缺文）矣，若二好均平，无分轻重，则一俯一仰，乍进乍退。

最后，还从《易》理上作了论证，强调没有普遍的人性，人性实千差万别的观点：

或曰：请折于经。曰：《易》称乾道变化，各正性命，是言万物各有性也。观其所感，而天地万物之情可见矣。是言情者，应感而动者也。昆虫草木皆有性焉，不尽善也；天地圣人皆称情焉，不主恶也。又曰爻象以情言亦如之。凡情意心志者，皆性动之别名也。情见乎辞，是称情也。言不尽意，是称意也。中心好之，是称心也。以制其志，是称志也。惟所宜各称其名而已，情何主恶之有？故曰，必也正名。

其对人性论的认识最后仍落实到社会政治方面，强调了政治教化的作用：

或曰：善恶皆性也，则法教何施？曰：性虽善，待教而成性。虽恶，

待法而消。唯上智与下愚不移。其次,善恶交争,于是教扶其善,法抑其恶,得施之九品,从教者半,畏刑者四分之三,其不移大数九分之一也。一分之中又有微移者矣。然则,法教之于化名也,几尽之矣。及法教之失也,其为乱亦如之。

从总体上看,荀悦的《申鉴》是为恢复汉末建安的社会秩序展开的,他学术研究的基本方法与仲长统等相同,都是对古代文化成果进行整理。由于荀悦脱离了传统经学的章句式诠释,能以较多的笔墨申述自己对古代思想的理解,从而提出较为系统的思想见解,故其阐发的主张较之郑玄、何休等经学诠释具有更强的直观性和实用性,因而,其学术不仅对汉末建安时代的社会政治也产生了相当大的影响,而且在后世也颇受统治者重视。

第三节 刘熙:经学与博物学的贯通

刘熙,字成国,北海(今山东潍坊西南)人,生卒年不可详考,但可知其生活于汉末魏初。刘熙一生不愿做官,曾讲学于民间,故史书对他缺乏系统的记载,但从散见于《后汉书》与《三国志》中的零星资料看,刘熙的博学在当时就很有影响,如三国时曾活跃于蜀汉政治集团中的许慈就曾“师事刘熙,善郑氏学,治《易》、《尚书》、《三礼》、《毛诗》、《论语》”[1]。因名儒而得到孙权礼敬,后被封为太子太傅的程秉也曾避乱于交州,“与刘熙考论大义,遂博通五经”,一生著有《周易摘》、《尚书驳》、《论语弼》,凡三万余言[2]。吴政权中的另一重要人物薛综亦曾于年轻时“依族人避地交州,从刘

1《三国志·蜀志·许慈传》,第1023页。
2《三国志·吴志·程秉传》,第1248页。

熙学”[1]。

刘熙一生有过多少作品已无从查考，见载的作品篇名为《谥法注》三卷、《孝经注》、《释名》八卷、《孟子注》七篇、《列女传》八卷。其作品传世者仅存《释名》，但只一部《释名》便足以使其在建安学术史上占有一席之位。其《释名》的撰写，虽非尽善尽美，但在学术史上却有开创之功。比刘熙稍晚些的学者韦昭曾说该书“信多佳者”[2]，《四库提要》说“其书二十篇，以同声相谐推论称名辨物之意，中间颇伤于穿凿，然可因以考见古音，又去古未远，所释器物亦可因以推求古人制度之遗”。[3]这些评价，足资参考。

刘熙为什么要作《释名》？他在《释名》自序中说得明明白白：

> 熙以为自古造化、制器、立象，有物以来，迄于近代，或典礼所制，或出自民庶，名号雅俗，各方名殊，圣人于时就而弗改，以成其器，著于既往，哲夫巧士以为之名。故兴于其用而不易其旧，所以崇简易省事功也。夫名之与实，各有义类，百姓日称而不知其所以之意，故撰天地、阴阳、四时、邦国、都鄙、车服、丧纪，下及民庶应用之器，论叙指归，谓之《释名》。凡二十七篇，至于事类未能究备，凡所不载，亦欲智者以类求之博物君子。其于答难解惑，王父幼孙，朝夕侍问，以塞可谓之士，聊可省诸！

刘熙的《释名》，大体上属于博物学著作。其著作动机，是考论名物制度的名实关系及其义类，揭示其思想内涵，引导人们认识

1 《三国志 · 吴志 · 薛综传》：“薛综字敬文，沛郡竹邑人也。少依族人避地交州，从刘熙学。士燮既附孙权，召综为五官中郎将，除合浦、交阯太守。……西使张奉于权前列尚书阚泽姓名以嘲泽，泽不能答。综下行酒，因劝酒曰：‘蜀者何也？有犬为独，无犬为蜀，横目苟身，虫入其腹。’奉曰：‘不当复列君吴邪？’综应声曰：‘无口为天，有口为吴，君临万邦，天子之都。’于是众坐嘻笑，而奉无以对。其枢机敏捷，皆此类也。”第1250页。

2 《三国志 · 吴志 · 韦曜传》，第1463页。

3 《四库全书总目》经部十，小学类一。

自然与社会，采取合乎理性的生活态度。

一、因声求义的治学方法，

刘熙借音训以求字义，对物名的解释多发前人之所未发，这方面的典型事例有：

（1）释阴阳五行

> 五行也，五气也，于其方各施行也。金，禁也，其气刚严能禁制也；木，冒也，华叶自覆冒也；水，准也，准平物也；火，化也，消化物也。亦言毁也，物入中皆毁坏也；土，吐也，能吐生万物也。[1]

此段解释中：金——禁，木——冒，火——化，土——吐，皆因音以辨义，同时兼顾诸种事物的功能属性。其解释与《尚书·洪范》篇中的对五行的解释不同，当是刘熙综合汉代的思想而作的别解，未如何休等经学家再因之加以附会，显示出朴实的学风。

（2）释国名

> 楚，辛也。其地蛮多而人性急，数有战争相争相害，辛楚之祸也。周地在岐山之南，其山四周也。秦，津也，其地沃衍有津润也。晋，进也，其土在北，有事于中国，则进而南也。又取晋水以为名，其水迅进也。赵，朝也。本小邑朝事于大国也。鲁，鲁钝也，国多山水，民性朴鲁也。卫，卫也，既灭殷，立武庚为殷后三监以守卫之也。齐，齐也，地在渤海之南，勃齐之中也。吴，虞也，太伯让位而不就，归封之于此，虞其志也。越，夷蛮之国也，度越礼义无所拘也。此十三国上应列宿，各以其地及于事宜制此名也。至秦改诸侯置郡县，随其所在山川土形而立其名，汉就而因

1　刘熙《释名·释天》。《四库全书》本，下版本同。

之也。[1]

刘熙的解释,参考民风、地势、历史、政治等因素,虽然没有充分、具体的证据,也还是能够给人以启发的。当然,穿凿附会的情况也确实存在。

(3)释州郡名称

青州在东取物生而青也,州,注也,郡国所注仰也。徐州,徐舒也,土气舒缓也。扬州,州界多水,水扬波也。荆州,取名于荆山也。必取荆为名者,荆,警也。南蛮数为寇逆,其民有道后服,无道先强,常警备之也。豫州地在九州之中,京师东都所在,常安豫也。凉州西方所在寒凉也。雍州在四山之内,雍翳也。并州曰土无也,其州或并或设,故因以为名也。幽州在北幽昧之地也。冀州亦取地以为名也,其地有险有易,帝王所都,乱则冀治,弱在冀强,荒则冀丰也。兖州取兖水以为名也。司州司隶校尉所主也。益州益阨也,所在之地险阨也。

县邑之名……大曰邦,邦,封也,封有功于是也。国城曰都,都者,国君所居人所都会也。周制九夫为井,其制似井字也。四井为邑,邑犹悒也,邑人聚会之称也。四邑为丘,丘,聚也。四丘为甸,甸,乘也,出兵车一乘也。鄙,否也,小邑不能远通也。县,悬也,悬系于郡也。郡,群也,人所群众也。五家为伍,以五为名也。又谓之邻,邻,连也,相接连也。又曰比,相亲比也。五邻为里,居方一里之中也。五百家为党,党,长也,一聚之所尊长也。万二千五百家为乡,乡,向也,众所向也。[2]

刘熙从区域的地形、气候、物产、政治地位、民风等方面,思考古人确定州名的原由;从疆域大小、人口多少、社会职能、群落关系等方面,思考行政区划设置的根据,总体看来也符合历史的实际。由

1　刘熙《释名·释州国》。

2　刘熙《释名·释州国》。

于文献不足征，其说可备参考者多，而成为定论者寡。

二、《释名》中反映的儒家思想

刘熙虽进行具体的名物研究，但其学术也还是经学的延伸，故其学术的指导思想仍属儒家思想。他对儒家提倡的道德范畴及思想观念都有所阐发：

（1）释道、德、文、武、仁、义、礼、智、信、孝

> 道，导也，所以通导万物也。德，得也，得事宜也。文者，会集众彩以成锦绣，会集众字以成辞义如文绣然也。武，舞也，征伐动行如物鼓舞也。故《乐记》曰：发扬蹈厉，太公之志也。仁，忍也，好生恶杀，善含忍也。义，宜也，裁制事物使合宜也。礼，体也，得事体也。智，知也，无所不知也。信，申也，言以相申束使不相违也。孝，好也，爱好父母如所悦好也。《孝经》说曰：孝，畜也，畜养也。[1]

（2）男尊女卑的观念

> 男，任也，典任事也。女，如也，妇人外成如人也。故三从之义，少如父教，嫁如父命，老如子言。[2]

刘熙对于道德等一系列概念的阐释，总的看来是依据儒家学说立论的。其中，有依照经传释义者。例如，解释“义”字，强调行为之得宜，大体是依照《易传·文言》“利者，义之和也”造说。也有望文生义或归纳其实践意义而成者。比如说“孝”就是“好”、“礼”为“体”（身体力行），即属于这种情况。

1 刘熙《释名·释言语》。

2 刘熙《释名·释长幼》。

三、对古代典籍、文体的论述

三坟，坟，分也，论三才之分，天地人之治。其体有三也。五典，典镇也，制法所以镇定上下，其等有五也。八索，素也，著素王之法，若孔子者圣而不王，制此法者有八也。九丘，丘，区也。区别九州土气教化所宜施者也。此皆三王以前上古羲皇时书也，今皆亡，惟《尧典》存也。经，径也，如径路无所不通可常用也。纬，图也，反覆围绕以成经也。图，度也，尽其品度也。纤，纤也，其义纤微也。易，易也，言变易也。礼，体也，得其事体也。仪，宜也，得事宜也。传，传也，传示后人也。记，纪也，纪识之也。诗，之也，志之所之也。与物而作谓之兴，敷布其义谓之赋，事类相似谓之比，言王政事谓之雅，称颂成功谓之颂，随作者之志而别名之也。尚书，尚，上也，以尧为上，始而书其时事也。春秋，春秋冬夏终而成岁，春秋书人事卒岁而究备，春秋温凉中，象政和也，故举以为名也。国语，记诸国君臣相与言语、谋议之得失也。又曰外传，春秋以鲁为内，以诸国为外国所传之事也。尔雅，尔，昵也。昵，近也。雅，义也。义，正也。五方之言不同，皆以近正为主也。论语，记孔子与诸弟子所语之言也。[1]

诏，书昭昭也，人暗不见事宜，则有所犯，以此示之，使昭然知所由也。论，伦也，有伦理也。称人之美曰赞，赞，纂也，纂集其美而叙之也。叙，杼也，杼泄其实，宣见之也。铭，名也，述其功美使可称名也。诔，累也，累列其事而称之也。谥，曳也，物在后为曳言，名之于人亦然也。谱，布也，布列见其事也。统，绪也，主绪人世类相继如统绪也。碑，被也，此本王莽时所设也，施其辘轳以绳被其上，以引棺也。臣子追述君父之功美，以书其上，后人因焉。故无建于道陌之头，显见之处，名其文就，谓之碑也。词，嗣也，令撰善言相续嗣也。[2]

1　刘熙《释名·释典艺》。

2　刘熙《释名·释典艺》。

颂,容也,序说其成功之形容也。赞,录之也,省录之也。铭,名也,记名其功也。勒,刻也,刻识之也。纪,记也,纪识之也。识,帜也,有章帜可按视也。虑,旅也,旅众也。《易》曰:一致百虑,虑及众物,以一定之也。[1]

笔,述也,述事而书之也。砚,研也,研墨使和濡也。……纸,砥也,谓平滑如砥石也。板,般也,般般平广也。奏,邹也,邹狭小之言也。札,栉也,编之如栉齿相比也。简,间也,编之篇篇皆有开也。簿,言可以簿疏密也。笏,忽也,君有教命,及所启白,则书其上称忽忘也。椠,板之长三尺者也。椠,渐也,言其渐渐长也。牍,睦也,手执之以进见,所以为恭睦也。籍,籍也,所以籍疏人名户口也。檄,激也,下官所以激迎其上之书文也。检,禁也,禁闭诸物使不得开露也。玺,徙也,封物使可转徙而不可发也。印,信也,所以封物为信验也。亦言因也,封物相因付也。谒,诣也,诣告也,书其姓名于上,以告所至诣者也。符,付也,书所敕命于上付使转行之也。节,赴也,执以赴君命也。传,转也,转移所在执以为信也。券,绻也,相约束缱绻也以为限也。莂,别也,大书中央,中破别之也。契,刻也,刻识其数也。策,书教令于上,所以驱策诸下也。汉制,约策封侯曰册……[2]

刘熙学术相较于建安时代的其他学者,在思想的创新方面成就不大,但作为一门专学,其以音求义的学术方法客观上为后世研究开启了重要路径,故在建安学术史上也可独树一帜。

1 刘熙《释名·释言语》。
2 刘熙《释名·释书契》。

第四节　孔融：心存汉室的儒学名士

孔融（153—208），字文举，鲁国人。孔子后裔。出身东汉官僚世家。年轻时曾被辟召至司徒杨赐府，后为何进所辟任侍御史。历任司空掾、中军侯、虎贲中郎将等职。董卓进京后，出任北海郡相、青州刺史。汉献帝都许昌后，为将作大匠，少府。因多次触怒曹操而免官，后复为太中大夫。不久为曹操所杀。享年五十六。

孔融在少年时代就“性好学”，但其学术方法也是明显不同于汉代传统经学的章句之学，而是“博涉多该览”[1]，这使他一生的学术成就主要表现在文学创作上，几无经解注疏之类，但在经、史和社会思想等方面也有诸多创见。

一、对郑玄泥古之批评

如前所说，汉末建安时代，郑氏学战胜其他学派，一度成为经学领域的占主导地位的学术流派，在经学领域已达登峰造极的地步，孔融却对之并不盲从。他虽三番五次利用郑玄的名声而作政教，甚至以郑玄名字命名“郑公乡”，但私下却对他人说：

> 郑康成多臆说，人见其名学，为有所出也。证案大较，要在五经、四部书，如非此文，近为妄矣。若子所执，以为郑天鼓必当麒麐之皮也，写《孝经》必当曾子家策乎？[2]

从表面看，孔融反对的是郑玄的经解，但从汉末建安思想界的

1 《后汉书·孔融传》，第2262页。
2 《全后汉文》第922页。

变动看，孔融其实反对的是泥古的风气，是郑氏学的不适合时代，时代已发生变化。在孔融看来，经学家所言正是"郊天鼓必当麒麐之皮也，写《孝经》必当曾子家策"，实在可笑之至。

二、对儒家传统伦理的改造与创新

孔融是孔子的后裔，这一身份是他长期引以自豪和深感骄傲的，故少年时代，他确实以承继和发扬儒学传统为己任。在其父去世时，年仅十三岁的他竟然"哀悴过毁，扶而后起"，结果获得"州里归其孝"[1]的美称。成年后也和孔子一样有远大的政治目标，人生目标定位很高。面对汉末建安汉室将倾的时局，他"负其高气，志在靖难"[2]。他虽从内心里鄙薄郑玄之学，却仍因郑氏在学界的声名突出，要求地方褒扬儒学，将郑玄所居乡里改名为郑公乡[3]。在当时"论者多欲复肉刑"的情形下，孔融也曾站在儒家德治立场上坚定的反对复肉刑[4]。但乱世之秋，人怀苟且，在儒家思想已受到冲击的情形下，孔融实际上已对儒家思想产生了新的理解，并运用到了实践中。如果说十三岁时他"扶而后起"的举动果真是出于父子至情所至，则成年后的孔融却对父母与子女的关系有了完全不同的解释，其言论见于路粹之言：

---

1 《后汉书·孔融传》，第 2262 页。

2 《全后汉文》第 922 页。

3 《后汉书·郑玄传》，《全后汉文》第 920–921 页。

4 《肉刑议》："古者敦庞，善否区别，吏端刑轻政闲，一无过失。百姓有罪，皆自取之。末世陵迟，风化坏乱，政挠其俗，法害其教。故曰'上失其道，民散久矣'。而欲绳之以古刑，投之以残弃，非所谓与时消息者也。……且被刑之人，虑不念生，志在思死，类多趋恶，莫复归正。夙沙乱齐，伊戾祸宋，赵高、英布，为世大患。……汉开改恶之路，凡为此也。故明德之君，远度深惟，弃短就长，不苟革其政者也。"《后汉书·孔融传》，2266 页。《全后汉文》第 920 页。

> 少府孔融，昔在北海，见王室不静，而招合徒众，欲规不轨，云："我大圣之后，而见灭于宋，有天下者，何必卯金刀。"及与孙权使语，谤讪朝廷。又融为九列，不遵朝仪，秃巾微行，唐突宫掖。又前与白衣祢衡跌荡放言，云："父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物缻中，出则离矣。"既而与衡更相赞扬。衡谓融曰："仲尼不死。"融答曰："颜回复生。"大逆不道，宜极重诛。[1]

这里，路粹所奏罪名，可能皆为孔融酒后失言，因为孔融嗜酒是出了名的，他曾说"坐上客常满，杯中酒不空，吾无忧矣"。但无论如何，这是孔融真实思想的流露，其中关于父母与子女关系的言论，很难使人相信竟出自孔子后裔之口。此论若流传至社会，无疑会对社会秩序带来巨大的冲击。这是曹操决意杀孔融的真正原因。孔融被杀后，曹操为消除杀孔融事件在士人中的影响，又再次申明孔融的罪状说：

> 太中大夫孔融既伏其罪矣，然世人多采其虚名，少于核实。见融浮艳，好作变异，眩其诳诈，不复察其乱俗也。此州人说平原祢衡受传融论，以为父母与人无亲，譬若缶器，寄盛其中。又言若遭饥馑，而父母不肖，宁赡活余人。融违反天道，败伦乱理，虽肆市朝，犹恨其晚。更以此事列上，宣示诸军将校掾属，皆使闻见。[2]

可见曹操在此令中，再次申明的一点就是孔融"败乱伦理"。其与曹操有什么个人恩怨都不重要，孔融违背了政治生活中的游戏规则，就必然成为制度的牺牲品。如前所说，曹操的思想虽与传统经学学者有很大差异，但并不是不要最基本的伦理秩序。他尤其痛恨一些"以白为黑，欺天罔君者"，在其构建的秩序中，不允许有什么人哗众取宠，标新立异，他实行的是法家的专制思想，推

1 《后汉书·孔融传》，第2278页。

2 《宣示孔融罪状令》，《魏书·崔琰传》注引《魏氏春秋》，第373页。

行的是务实的风气。而孔融在曹操营中不但没什么引起重视的功德，而且危言耸听已对曹操现存的政治构成了威胁，所以才被杀。后人认为他言论忤曹操，只是一种表象。曹操阵营中得罪曹操的人大有人在，但并未落得孔融这样的下场，便是明证。

孔融虽因此被杀，但此论在学术史上的意义却颇为深远。此论的提出，实际上揭示出人性中功利的一面。孔融道出了其他士人心知肚明却不敢说出的话语，也道出了建安士人的苦闷和困惑，这是汉末建安传统伦理价值观崩溃，新伦理形成过程中出现的阵痛。在汉代统治稳定，天下一统的时代，士人有明确的人生目标；而军阀割据局面出现后，分裂期越长，国家观念就越来越谈化，所谓“人怀苟且”意即指此，士人不得不重新定位自己的人生奋斗目标，其学术内容也对人生有了更多的关注。应该说孔融之言源于儒家理论，儒家的关于汤武革命的思想，符合这样一条判断：即国君若不贤，则下臣可叛之。孔融的“父子无亲”论在逻辑上明显利用了这一判断，显得更为激进：若父母不肖，则子女可不孝之。二者在判断上相一致。我们不难看出孔融这一推论对君主统治的危险性，孔融之言看似一次随随便便的偶发之论，实际上是他一贯的思想。之所以这么说，我们还可见其对古代“圣人”的议论与其无君父的思想相一致，其论说：

荀愔等以为圣人俱受乾坤之醇灵，禀造化之和气，该百行之高善，备九德之淑懿，极鸿源之深闾，穷品物之情类，旷荡出于无外，沈微论之无内。器不是周，不充圣极。荀以为孔子称“大哉，尧之为君也，唯天为大，唯尧则之”，是则为覆盖众圣最优之明文也。孔以尧作天子九十余年，政化洽于民心，《雅》、《颂》流于众听，是以声德发闻，遂为称首。则《易》所谓圣人久于其道，而天下化成。百年然后胜残去杀，必世而后仁者也。故曰：“大哉，尧之为君也，尧之为圣也。”明其圣与诸圣同，但以

久见称为君耳。[1]

这里，孔融针对荀愔等人认为圣人不是凡胎的言论，虽未明确表示反对，但已很隐晦地表达了自己的看法。荀愔等人借孔子之言证明尧才是众圣之最优者，而孔融则认为，尧之“圣”与诸“圣”没有什么两样，皆因其治世的功绩而得到百姓的拥戴，只不过尧治世时间更长，所以孔子才特地赞扬了尧，因此尧是“以久见称”。孔融阐明治世功绩与“圣”号之间的关系，实际上已否定了荀愔等人圣贤“受灵禀气”之论。

孔融的推论若发生在今天，则是再平常不过的言论，但在封建孝道尚还居主导地位的建安时期，无论谁说出此语恐都难免覆灭的命运。

三、以博通为学术目标

孔融于年轻时就“博涉多该览”，在汉献帝迁都许下后，孔融于曹操政治集团中也享有“奇逸博闻”之盛誉[2]，连曹操都认为孔融才学渊博，故对其“武王伐纣，以妲己赐周公”之戏言深信不疑。孔融不仅自身追求这一目标，而且他所举荐的人才也大率具有博通的特长，如孔融举荐谢该说：

1 《全后汉文》第 923 页。

2 《后汉书·孔融传》：“操故书激厉融曰：‘……夫立大操者，岂累细故哉！往闻二君有执法之平，以为小介，当收旧好；而怨毒渐积，志相危害，闻之怃然，中夜而起。昔国家东迁，文举盛叹鸿豫名实相副，综达经学，出于郑玄，又明《司马法》，鸿豫亦称文举奇逸博闻，诚怪今者与始相违。孤与文举既非旧好，又与鸿豫亦无恩纪，然愿人之相美，不乐人之相伤，是以区区思协欢好。又知二君群小所搆，孤为人臣，进不能风化海内，退不能建德和人，然抚养战士，杀身为国，破浮华交会之徒，计有余矣。”第 2273 页。

窃见故公车司马令谢该，体曾、史之淑性，兼商、偃之文学，博通群艺，周览古今，物来有应，事至不惑，清白异行，敦悦道训，求之远近，少有俦匹也。……夫非洽闻者，莫识其端也。[1]

这里，孔融既推荐了别人，又突出自己的“洽闻”。又如推荐祢衡言：

窃见处士平原祢衡，年二十四……初涉艺文，升堂睹奥。目所一见，辄诵于口；耳所暂闻，不忘于心。性与道合，思若有神。[2]

如此博闻强记之士，正符合孔融的学术追求。上述二人，在孔融的进言中几乎被描绘成十全十美之人，但对于不符合博通标准的人才，孔融会毫不掩饰地指出来。如边让，在蔡邕笔下对之推崇之至，孔融虽也写推荐表，却说“边让为九州衣被则不足，为单衣襜褕（非正式的短衣）则有余”[3]。博通而后知权变，孔融反对死读书而不知权变，在他看来，郑玄及其弟子都只是纯粹的学者，是不谙世事的书呆子。《三国志》卷一《魏书·武帝纪》载：

（建安十八年）五月丙申，天子使御史大夫郗虑持节策命公为魏公。裴注引《续汉书》曰：“虑字鸿豫，山阳高平人。少受业于郑玄，建安初为侍中。”又引《江表传》曰：“献帝尝特见虑及少府孔融，问融曰：‘鸿豫何所优长？’融曰：‘可与适道，未可与权。’虑举笏曰：‘融昔宰北海，政散民流，其权安在也！’遂与融互相长短，以至不睦。公以书和解之。虑从光禄勋迁为大夫。”

1 《后汉书·谢该传》，《全后汉文》第919页。
2 《后汉书·祢衡传》，《全后汉文》第919–920页。
3 《御览》六百九十、七百七引《边让别传》，《全后汉文》第922页。

如前所述，孔融认为郑康成多臆说，从侧面可知他对郑玄所注诸经之内容有所了解。他不但对郑玄学术有过评价，亦曾对虞翻注《易》发表评论说："睹吾子之治《易》，乃知东南之美者，非徒会稽之竹箭也。"[1]可见史书说他"博涉多该览"之言不虚。正由于孔融以宽博作为其学术目标，所以孔融一生著述很多，可惜有许多都未能流传下来。

四、理想人格与社会

两汉时期，士人不但在个人人格上沦为皇权的附庸，其借以安身立命的学术也成为维护皇权和统治秩序的御用学术。孔融所生活的时代，适逢汉末大乱与人性解放，士人人格获得了一定的独立性，学术也部分偏离了原先御用的轨道，故孔融虽跻身于曹操集团，在个人人格上却别具一格，表现出很强的独立性。如他在宫廷中不穿朝服，而是"秃巾微行"，在许多问题上都能坚持己见，不迎合最高统治者的需要，甚至以能与最高统治者意见相左为高。曹操针对日趋严峻的形势，厉行禁酒，孔融作《难曹公表制酒禁》表示反对[2]。曹操有复肉刑之意，孔融同样表示了反对意见[3]。孔融多次"忤操"的行为并不是在自我作秀，而是受其一贯坚守的人生哲学支配的，其品评人物的名篇《汝颍优劣论》即充分反映了其对理想的人格的描绘。此篇中，孔融的观点是"汝南士胜颍川士"，理由是：

1 《三国志·吴志·虞翻传》，第1320页。

2 此文见《后汉书·孔融传》注引《孔融集》，第2273页。

3 孔融《肉刑论》："今之洛阳道桥作徒，困于厮役，十死一生。故国家尝遣三府请诏，月一按行。又置南甄官使者，主养病徒，仅能存之。诸所谓洛阳豪徒韩伯密，加笞三百不中一，髡头至耳发诣胜，此自为刑，非国法之意。"《御览》六百四十二，《全后汉文》第924页。另《后汉书·孔融传》第2266页亦有孔融反对肉刑之论。

> 汝南戴子高，亲止千乘万骑，与光武皇帝共揖于道中。颍川士虽抗节，未有颉颃天子者也。汝南许子伯，与其友人共说世俗将坏，因夜起举声号哭，颍川士虽颇忧时，未有能哭世者也；汝南许掾，教太守邓晨图开稻陂，灌数万顷，累世获其功，夜有火光之瑞。韩元长虽好地理，未有成功见效如许掾者也；汝南张元伯，身死之后，见梦范巨卿，颍川士虽有奇策，未有鬼神能灵者也；汝南应世叔，读书五行俱下，颍川士虽多聪明，未有能离娄并照者也；汝南李洪为太尉掾，弟杀人当死，洪自劾诣阙，乞代弟命，便饮酖而死，弟用得全。颍川士虽尚节义，未有能杀身成仁如洪者也；汝南翟文仲为东郡太守，始举义兵，以讨王莽。颍川士虽疾恶，未有能破家为国者也；汝南袁公著为甲科郎中，上书欲治梁冀，颍川士虽慕忠谠，未能有投命直言者也。[1]

初看起来，本篇似乎是为一次辩论而作的精彩的辩辞，虽属临阵而发，但没有长期的观察研究，是无法在短时间内将汝、颍人物的特点一一表述清楚的。在此篇中，孔融所推崇的士人人格是：

一、士人不但能抗节面争，而且能在天子面前不卑不亢，在个人人格上与天子平起平坐。如戴子高。

二、以天下为己任，具有强烈的忧患意识。如许子伯。

三、学术以经世、谋能为统治者所用。如许掾。

四、身殁之后，其道犹存，所以能使“鬼神灵”。如张元伯。

五、博览群书，洞悉世事。如应世叔。

六、重节义，能杀身成仁。如李洪。

七、为国讨贼，不计个人安危和家族利益。如翟文仲。

八、不畏奸佞，直言请命。如袁公著。

可见，在孔融狂傲放诞的外表下，其理想的人格既非汉代经学士大夫循规蹈矩的人格形象，亦非如颍川徒有名誉的虚伪的假道学人物，而是集独立、智慧、忠诚于一身的正直的士人。

1 《艺文类聚》二十二，《御览》四百四十七，《全后汉文》第 923-924 页。

孔融不但对理想的人格有此认识，他还对理想的社会、理想的君主有所期盼，因此他对历史上的帝王有过研究。由于孔融身处乱世，故他特别注意历史上新王朝草创时期的君主，尧舜禹的时代属传说时代，已无明文确证；后世除秦以外，以乱世而后称雄为君的只有周、汉，故孔融对周武王和汉高祖作过比较说：

> 武王从后稷以来，至其身相积五十世，俱有鱼鸟之瑞。至高祖一身修德瑞有四：吕公望形而荐女，吕后见云知其处，白蛇分，神母哭，西入关，五星聚。又武王伐纣斩而刺之，高祖入秦，赦子婴而遣之，是宽裕又不如高祖也。[1]

孔融从所谓获祥瑞的数目来证明汉高祖较周武王为优，固不足取，但同时他又从汉高祖、周武王对待亡国之君的态度上判定二人优劣，赞扬汉高祖之“宽裕”。显然，孔融之所以赞扬汉高祖之宽裕，是认为君主之“宽裕”是君主得人心的重要条件。同时，赞扬汉高祖也反映了身居乱世的孔融希望能有一位强有力的人物现世的内心愿望。

此外，在汉室衰亡后，孔融心中理想的政治格局仍旧是恢复大一统的局面，为此他曾筹划过汉献帝时应该施行的封国制度说：

> 臣闻先王分九圻以远及近，《春秋》内诸夏而外夷狄。《诗》云：封畿千里，惟民所止。故曰天子之居必以众大言之。周室既衰，六国力征授赂，割裂诸夏，镐京之制，商邑之度，历载弥久，遂以暗昧。秦兼天下，政不遵旧章，划五等，扫灭侯甸，筑城万里，滨海立门，欲以六合为一区，五服为一家，关卫不要，遂使陈、项作难，家庭临海，击柝不救。圣汉因循，未之匡改，犹依古法，颍川、南阳、陈留、上党，三河近郡，不封爵诸侯。臣愚以为，千里国内，可略从《周官》六乡六遂之文，分比北郡，皆令属司隶

1　孔融《周武王汉高祖论》，《艺文类聚》十二，《全后汉文》第923页。

校尉，以正王赋，以崇帝室。后自近以宽远，繇华贡献，外薄四海，揆文奋武，各有典书。[1]

可知孔融赞美周代的“分九圻以远及近”的政治格局，认为这一制度突出了周天子的威权。他认为“天子之居必以众大”即天子直控的区域要大，反对秦“扫灭侯甸”、“欲以六合为一区”的政治格局。他认为正由于秦代的政治格局使“五服为差”、“关卫不要”，才会让农民起义轻易打垮。汉代虽继承了秦代制度，但已部分作了改变，对一些离都城较近之地，皆不封爵诸侯。此处孔融虽未明言汉代制度的不足，实际上已对汉代的制度作了否定，因为其后孔融便提出要以《周官》六乡六遂之制度行于当世，以隆天子之威，可惜孔融为形同傀儡的汉献帝设计这一方案无异于为自己掘墓。

1 孔融《上书请准古王畿制》，《全后汉文》，第919页。

第五章　学术思想的多元化与学者的分化

随着经世学术思潮的继续发展,学术领域内会通融合的趋势更为显著,学术也出现了专门化的趋势。与此同时,学术风格也因区域的不同而出现差异,出现了学术领域的多元化。刘劭、虞翻、王粲、徐幹分别代表不同的学术领域,在各自的领域内都有所建树。刘劭借讨论人物评论标准,试图为统治者提供借鉴;虞翻承东汉《易》学传统,而成《周易》虞氏学;王粲则以文学创作为主,兼对社会政治问题进行探讨;徐幹则改变了经学研究传统,从事儒学的应用性研究。除徐幹外,他们的学术研究的共同特征,都有较明显的儒道结合色彩,反映了建安时代思想的交融。

第一节　刘劭:崇尚务实的人才识鉴家

刘劭字孔才,广平邯郸人。建安中期,曾任计吏。为御史大夫郗虑所辟,初为太子舍人,后为秘书郎。黄初中期,为尚书郎、散骑侍郎,受诏参与《皇览》的撰集。明帝即位后,历任陈留太守、散骑常侍等职,与议郎庾嶷、荀诜等定科令,作《新律》十八篇,著《律略论》。曾作《赵都赋》,受到明帝的称赞。景初中,受诏作《都官考课》,又著《说略》一篇、《乐论》十四篇。正始年间从事讲学,被赐爵关内侯。正始中期去世。其一生的著述还有《法论》、《新律

序略》、《人物志》等。其学术在当时就受到同时代人的称赞，明帝时，散骑侍郎夏侯惠向皇帝推荐说："性质之士服其平和良正，清静之士慕其玄虚退让，文学之士嘉其推步详密，法理之士明其分数精比，意思之士知其沈深笃固，文章之士爱其著论属辞，制度之士贵其化略较要，策谋之士赞其明思通微……"[1]可见同时代人对他的为人与学术已有较高评价。

刘劭生平学术除编撰《皇览》需要"以类相从"，对群经进行梳理外，其余皆与经学无关，其学术道路的发展正符合经学衰退以后的学术发展大势。在经学衰退后，他的主要学术成就不是经学，而在于思想的创新方面。其一生最重要的学术成就就是《人物志》的撰写。汉末建安，在乱世之氛中，割据一方的统治者对人才十分重视，因此评论人物也成为学术领域的一大重心，刘劭正是适应这一变化而撰写《人物志》的。如上夏侯之评其"推步详密"，足见评论人物是刘劭的擅长。其对人物评论的评论也不主见于《人物志》，曾得到明帝称赞的《赵都赋》其实也是在评论人物，赋中说道：

其谋谟之士，则思通神睿，权略无形，沈灶生蛙，转败为成。

辩论之士，则智凌徂丘，材过东里，分擿滞义，割擗纤理，论折坚白，辩藏三耳。

游侠之徒，晞风拟类，贵交尚信，轻命重气，义激毫毛，节成感慨。[2]

"谋谟之士"、"辩论之士"和"游侠之徒"三种类型的人才特点在赋中表述得已很清楚。但刘劭的《人物志》对人物评论的标准进行了更为全面的探讨，建立起系统的人物评价体系。其《人

1 《三国志·魏志·刘劭传》，第619页。
2 《御览》四百七十三，《全三国文》第1231页。

物志序》述说了他写作《人物志》的原因和目的：

夫圣贤之所美，莫美乎聪明，聪明之所贵，莫贵乎知人。知人诚智，则众材得其序，而庶绩之业兴矣。是以圣人著爻象，则立君子小人之辞；叙诗志，则别风俗雅正之业；制礼乐，则考六艺祗庸之德；躬南面，则援俊逸辅相之材。皆所以达众善而成天功也。天功既成，则并受名誉，是以尧以克明俊德为称，舜以登庸二八为功，汤以拔有莘之贤为名，文王以举渭滨之叟为贵。由此论之，圣人兴德，孰不劳聪明于求人，获安逸于任使者哉！是故仲尼不试，无所援升，犹序门人，以为四科，泛论众材，以辨三等。又叹《中庸》以殊圣人之德，尚德以劝庶几之论，训六蔽以戒偏材之失，思狂狷以通拘抗之材，疾悾悾而无信，以明伪佀之难保。又曰："察其所安，观其所由，以知居止之行，人物之察也。"如此其详，是以敢依圣训，志序人物，庶以补缀遗忘，博识君子，裁览其义焉。[1]

此《序》中刘劭强调，知人识人是先哲成功的重要条件，"众材得其序"才会有"庶绩之兴"，圣贤之所以成功，皆因其能"劳聪明于求人，获安逸于任使"；与此相反，圣贤隐于世间，也只有得到识才者的赏识，才能建功立业。这是刘劭作《人物志》的动机所在。刘劭的《人物志》在学术上的主要主张有下述：

一、"中和"——理想人物的最高境界

其《九征》篇说：

盖人物之本出乎情性，情性之理，甚微而玄，非圣人之察，其孰能究之哉！凡有血气者，莫不含元一以为质，禀阴阳以立性，体五行而著形。

1　宋本《人物志序》，《全三国文》1233 页。

苟有形质，犹可即而求之。凡人之质[1]，量中和最贵矣。中和之质，必平淡无味，故能调成五材，变化应节。

刘劭此处发挥了孔子“中庸”[2]的观点，“中和”，顾名思义，即不偏不倚，无所偏重。他认为，只有具备了“中和”之质，才能以不变应万变，根据情况需要发展自己的聪明才智。具备“中和”之质的人物，其外在的表现反而看似无才，没有哪方面的才能显山露水，这样的人物恰恰是最大的“通才”。由于有此认识，刘劭进一步认为，察看一个人是否是人才，首先必须“察其平淡”，然后才能看其“聪明”。“聪明”也非一般人能达到的境界，刘劭认为“聪明”是“阴阳之精”，只有“阴阳清和”才能达到这一境界。他认为只有圣人才能达于这一境界，其余之人皆有偏颇，如“明白”、“玄虑”之类。他认为“明白”之士能及时抓住行动时机，却失在深谋远虑；而“玄虑”之士能静心观察，认识事理，却常常不能及时行动，二者正是阴阳不能及于“中和”而带来的。

确定人物是否达于“中和”的境界有所谓“九征”，即九种外在的气质表现。刘劭认为，若“九征”都具备，则此人才能已臻化境；反之，如果“九征有违”，则充其量也只能属某方面才能突出，属于“偏至之才”。达于“中和”境界之人又称“兼德”之人，“兼德而至，谓之中庸”。

二、论考察人物的方法

考察人物的方法是由外及内，因其外在气质而推知其内在的才质。刘劭认为，人的内在禀赋常通过其外在的气质表现出来，他

1 此处原文断句为“质量”，明显有误，因下句为“中和之质”而非“中和之质量”，故改。

2 刘劭在《体别》篇亦说：“夫中庸之德，其质无名。故咸而不碱……能威能怀，能辨能讷，变化无方，以达为节。”

说：

故心质亮直，其仪劲固；心质休决，其仪进猛；心质平理，其仪安闲。……故诚仁者有温柔之色，诚勇必有矜奋之色，诚智必有明达之色。……故仁目之精慤然似端，勇胆之精，烨然似强。然皆偏至之材，以胜体为质者也。[1]

正由于人们都表现出一定的气质，所以刘劭认为察看人外在的精神风貌即“能知精神”，必能“穷理尽性”。

但考察人物，在理论上说起来容易，实际操作却很难。刘劭认为这是因为，如何确定人才的类别，区分人才的特点，原本就是不易之事，况且有时实践活动还会受考察者的主观干扰。刘劭在述说识人之难时说：

多易似能而无效，进锐似精而去速，诃者似察而事烦，讦施似惠而无成，面从似忠而退违。此似是而非者也。亦有似非而是者：大权似奸而有功，大智似愚而内明，博爱似虚而实厚，正言似讦而情忠。

此处可见刘劭已接受了韩非观察问题的方法，韩非曾作《六反》篇，提出过以国家的标准和社会的标准考察人物而得出的六种不同的结论，刘劭的论述也正是涉及论人的标准不同的问题。刘劭进一步认为，正由于在考察人物时会遇到似是而非和似非而是的问题，所以统治者和人们在考察人物时就必须全面、细致地对人物详加考察，具体说，要观察人物的八个方面的内容。

在八方面中，刘劭强调的主要方面是考察人物是否“爱敬”，即是否有孝心，“观其爱敬以知通塞”，这是因为“盖人道之极莫过爱敬。是故《孝经》以爱为至德，以敬为要道。《易》以感为德，以

1 《人物志·九征》，《四库全书》本，下版本同。

谦为道。《老子》以无为为德,以虚为道。《礼》以敬为本,《乐》以爱为主”。[1]

刘劭认为,人有“爱敬”之心,其待人接物就必然表现出谦逊的品德,谦虚的品德正是一个能否服人而取得成功的关键素质。他说:

人情皆欲求胜,故悦人之谦,谦所以下之,下有推与之意。是故人无贤愚,接之以谦,则无不色怿,是所谓以谦下之则悦也。……是以君子接物,犯而不校,不校则无不敬,下所以避害也。[2]

仅有“爱敬”之心还不够,还要看一个人是否具有足够的聪明度,即所谓“观其聪则以知所达”。他强调观察人物聪明程度的必要性说:

夫仁者,德之基也;义者,德之节也;礼者,德之文也;信者,德之固也;智者,德之帅也。夫智出于明,明之于人犹昼之待白日,夜之待烛火,其明益盛者,所见及远。及远之明难,是故守业勤学未必及材,材艺精巧未必及理,理义辨给未必及智,智能经事未必及道,道思玄远然后乃周。是谓学不及材,材不及理,理不及智,智不及道。道也者,回覆变通,是故别而论之,各自独行则仁为胜,合而俱用,则明为将,故以明将,仁则无不怀,以明将,义则无不胜,以明将,理则无不通。[3]

又说:

1 《人物志·八观》。值得注意的是,《老子》于此被刘劭与儒家经典排列在一起。

2 《人物志·八观》。

3 《人物志·八观》。

是故钧材而好学，明者为师；比力而争，智者为雄。等德而齐，达者称圣，圣之为称，明智之极名也。

可知刘劭认为，智力是人物能否成功的重要因素，在同等条件下，智多者为胜。在具体考察人才的过程中，还要防止主观因素对评论结果的影响，《人物志·七缪》篇讲述了品核人才过程中容易出现的七种主观因素：

七缪：一曰察誉有偏颇之缪；二曰接物有爱恶之惑；三曰度心有大小之误；四曰品质有早晚之疑；五曰变类有同体之嫌；六曰论材有申压之诡；七曰观奇有二尤之失。

在上列诸种主观因素中，所谓"同体"即旨趣相投者，刘劭认为，"同体之人常患于过誉"。他认为，正由于诸种主观因素的影响，使得一些才能一般之人通过内外施惠，"虽无异材，犹行成而名立"，而一些身处贫贱中的人物，往往由于孤立无援，常常是"怨望者并至，归罪者日多，虽无罪尤，犹无故而废也"。

刘劭还认为，统治者在选择人才的过程中，即使已注意到上述所说的方面，但人才被任用后，如何对人才进行考核，同样是极其困难的问题。在人才考核方面，统治者受主观因素的影响也很明显，所以常常是：

浅美扬露则以为有异，深明沉漠则以为空虚，分别妙理则以为离娄，口传甲乙则以为义理，好说是非则以为臧否，讲目成名则以为人物，平道政事则以为国体。[1]

刘劭认为，尤其在新政权的草创时期统治者常会在人才考核问题

1 《人物志·效难》。

上犯错误,因此统治者在得人后,仍需对人才进行跟踪考察,“居视其所安,达视其所举,富视其所与,穷视其所为,贫视其所取,然后乃能知贤否”。然而,刘劭也指出了这一方法的局限性,因为天下之人统治者不可能都亲自与之同游居,且人物的思想和行为也因不同的环境而发生各种各样的变化,所以他感叹说:“是以良材失真,万不过一遇也。须识真在位,诚百不一有也。”极言考察人才之难。

三、评各种人才之优劣

刘劭认为,历史上的大多数人才都属于偏至之才,都有其优劣,故《体别》篇说:

> 厉直刚毅,材在矫正,失在激讦;柔顺安恕,每在宽容,失在少决;雄悍杰健,任在胆烈,失在多忌;精良畏慎,善在恭俭,失在多疑;强楷坚劲,用在贞干,失在专固;论辨理绎,能在释结,失在流宕;普博周给,弘在覆裕,失在溷浊;清介廉洁,节在俭固,失在拘局;休动磊落,业在攀跻,失在疏越;沉静机密,精在玄微,失在迟缓;朴露径尽,质在中诚,失在不微;多智韬情,权在谲略,失在依违。

又在《人物志·流业》篇,根据人的不同材质,把人才分为十二种,他们是:“德行高妙,容止可法”;“建法立制,强国富人”;“思通道化,策谋奇妙”;“其德足以厉风俗,其法足以正天下,其术足以谋庙胜”;“其德足以率一国,其法足以正乡邑,其术足以权事宜”;“好尚讥诃分别是非”;“能受一官之任,错意施巧”;“权智有余,公正不足”;“能属文著述”;“能传圣人之业,而不能干事施政”;“辩不入道,而应对资给”;“胆力绝众,材略过人”。

又认为,人们之所以可被分为十二材,正由于他们对于“四

部”之理的认识各有偏重，他们只精于某一方面，其说见于《人物志·材理》篇：

> 四理不同，其于才也，须明而章，明待质而行。是故质于理合，合而有明，明足见理，理足成家。是故质性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。质性警彻，权略机杰，能理烦速，事理之家也。质性和平，能论礼教，辨其得失，义理之家也。质性机解，推情原意，能适其变，情理之家也。

尽管人才各有偏至，刘劭认为，只要认识到各种偏至之才的特点，就能“对症下药”，做到人尽其用。刘劭的“药方”是：

> 强毅之人，狠刚不和，不戒其强之搪突，而以顺为挠，厉其抗。是故可与立法，难与入微；柔顺之人，缓心宽断，不戒其事之不摄，而以抗为刿，安其舒。是故可与循常，难与权疑；雄悍之人……可与涉难，难与居约；惧慎之人……可与保全，难与立节；凌楷之人……可与守节，难以变通；休动之人……可以进趋，难与持后；沉静之人……可与深虑，难与捷速；朴露之人……可与立信，难与消息；韬谲之人……可与赞善，难与矫违。

可见，刘劭认为，客观地分析每一个人的特点，正是统治者知人善任和士大夫人际交往得以成功的条件。

刘劭也不否认有十分杰出的人才，他称之为“通人”：

> 能通于天下之理；通于天下之理，则能通人矣。不能兼有八能，适有一能，则所达者偏，而所有异目矣。……通材之人，既兼此八材，行之以道，与通人言，则同解而心喻；与众人言，则察色而顺性。[1]

1《人物志·材理》。

只不过他认为，这种人才在历史上很少，君主若不能独具慧眼，则更不能在芸芸众生中发现这难得的人才，故刘劭除对人物评论的标准进行理论阐述外，还适当举出一些历史名人，并对之加以分类，以为君主提供范例。

四、列举杰出人臣，以为识人范例

刘劭将历史上堪称“人臣之任”的著名人物按其才能分为十二类：清节家、法家、术家、国体、器能、臧否、伎俩、智意、文章、儒学、口辩、雄杰，并具体说明了每类的特点和代表人物：

> 若夫德行高妙，容止可法，是谓清节之家，延陵、晏婴是也。建法立制，强国富人，是谓法家，管仲、商鞅是也。思通道化，策谋奇妙，是谓术家，范蠡、张良是也。兼有三材，三材皆备，其德足以正天下，其术足以谋庙胜，是谓国体，伊尹、吕望是也。兼有三材，三材皆微，其德足以率一国，其法足以正乡邑，其术足以权事宜，是谓器能，子产、西门豹是也。兼有三材之别，各有一流，皆以三材为本，故虽波流分别，皆为轻事之材也。能属文章著述，是谓文章，司马迁、班固是也。能传圣人之业，而不能干事施政，是谓从儒学，毛公、贯公是也。辩不入道，而应对资给，是谓口辩，乐毅、曹丘生是也。胆力绝众，才略过人，是谓骁雄，白起、韩信是也。[1]

此处，“清节家”、“法家”、“术家”之论，恰与韩非子的“法、术、势”理论暗合：“清节”之家重德行，能赢得人们的尊重，为擅长造势之人；法家善于立法，能实行严刑峻法，故能言必信，行必果，故可以法治国，使国家迅速走向富强；术家往往能出奇谋良策，也往往成为成功的先决条件。三者兼备者，即刘劭所说的“兼有三才”

1 《人物志 · 流业》。

之人，即所谓“国体”，实际上就是深谙“法、术、势”理论的实践者，这是刘劭最为推崇的人臣之才。若三者虽兼而有之，却不精通者，只能称为“器能”之士。三者以外，善于文章、能从事经学，或骁勇善战者，只能被看成是一般的“轻事之材”。刘劭认为，十二材都只能是“人臣之才”，国君的才能就是如何能利用好各方面的人才，所以说：

> 凡此十二材，皆人臣之任也，主德不预焉。主德者，聪明平淡，达众材而不以事自任者也。是故主道立，则十二材各得其任也。……是谓主道得而臣道序，官不易方而太平用成。若道不平淡，与一材同用好，则一材处权而众材失任矣。

五、对“通材”论辩艺术的推崇

刘劭认为，世间的许多事，都须依据一定的事物之理才能论定，但学术争论却很少有定论出现，这是因为“理多品而人异也”。即人们评判事物的根据常出自不同的角度，有法律——事之理；有礼教——义之理；有人情——情之理；人们能从各自不同的角度观察问题，也就能自成一家。所以说：

> 质性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。质性警彻，权略机捷，能理烦速，事理之家也。质性和平，能论礼教，辩其得失，义理之家也。质性机解，推情原意，能适其变，情理之家也。

如果说事物之“理”虽多品，还不至于造成论断之难定，事实是，就连按这“四理”去考察问题，人们也往往做不到，即上文所说“人异也”。刘劭将论者分为九家：刚略之人，搞厉之人，坚劲之人，辩给之人，浮沉之人，浅解之人，宽恕之人，温柔之人，好奇之人。

认为这九种类型之人“有九偏之情,以性犯明,各有得失”。他们都“各从其心之所可以为理”,即只按照自己的主观意愿解释问题。故在辩说中,偏与不偏,其高下立判:

> 故善接论者,度所长而论之;历之不动则不说也,傍无听达则不难也。不善接论者,说之以杂、反;说之以杂、反,则不入矣。善喻者,以一言明数事;不善喻者百言不明一意;百言不明一意,则不听也。是说之三失也。善难者,务释事本;不善难者,舍本而理末。舍本而理末,则辞构矣。善攻强者,下其盛锐,扶其本指以渐攻之;不善攻强者,引其误辞以挫其锐意。挫其锐意,则气构矣。善蹑失者,指其所跌;不善蹑失者,因屈而抵其性。因屈而抵其性,则怨构矣。[1]

故刘劭认为,只有“通材之人”才能在辩说中立于不败之地。“通材之人”之所以能如此,因其兼有“八材”:

> 是故:聪能听序,谓之名物之材;思能造端,谓之构架之材;明能见机,谓之达识之材;辞能辩意,谓之赡给之材;捷能蹑失,谓之权捷之材;守能待攻,谓之持论之材;攻能夺守,谓之推彻之材;夺能易与,谓之贸说之材。

“八材”之根本,就是处处表现得很“平淡”,很有一番老子哲学的意味:

> 与通人言,则同解而心喻;与众人言,则察色而顺性。虽明包众理,不以尚人;聪叡资给,不以先人。善言出已,理足则止。鄙误在人,过而不迫。写人之所怀,扶人之所能,不以事类人之所媪,不以言例及已之所长。说直说变,无所畏恶。采虫声之善音,赞愚人之偶得。夺与有宜,去

1《人物志·材理》。

就不留。方其盛气，折谢不吝；方其胜难，胜而不矜。心平志喻，无适无莫，期于得道而已矣，是可与论经世而理物也。

至于说技能之才，凡擅长于某方面的人才皆属此类。刘劭作了如下叙述：

> 夫人材不同，能各有异。有自任之能，有立法使人从之之能，有消息辩护之能，有德教师人之能，有行事使人谴让之能，有司察纠摘之能，有权奇之能，有威猛之能。夫能出于材，材不同量；材能之殊，任政亦异。是故自任之能，清节之材也。故在朝也，则冢宰之任，为国则矫直之政。立法之能，治家之材也。故在朝也，则司寇之任，为国则公正之政。计策之能，术家之材也。故在朝也，则三孤之任，为国则变化之政。人事之能，智意之材也。故在朝也，则冢宰之佐，为国则谐合之政。行事之能，谴让之材也。故在朝也，则司寇之佐，为国则督责之政。权奇之能，伎俩之材也。故在朝也，则司空之任，为国则艺事之政。司察之能，臧否之材也。故在朝也，则师氏之佐，为国则刻削之政。威猛之能，豪杰之材也。故在朝也，则将帅之任；为国则严厉之政。

此处，刘劭首先推崇的仍然是擅长于造势、明法、谋略三方面的人才，说“清节之材”能堪“冢宰之任”，“立法之能”可为“司寇之任”，“计策之能”则“三孤之任”，而“将帅之任”则排在末位。刘劭认为，“凡偏材之人，皆一味之美，故长于办一官，而短于为一国”。所以统治者更应该根据各种人才的特点，扬长避短，尽可能发挥人才的效用：

> 王化之政宜于统大，以之治小则迂。辩护之政宜于治烦，以之治易则无易。策术之政宜于治难，以之治平则无奇。矫抗之政宜于治侈，以之治弊则残。谐和之政宜于治新，以之治旧则虚。公刻之政宜于纠奸，

以之治边则失众。威猛之政宜于讨乱,以之治善则暴。伎俩之政宜于治富,以之治贫,则劳而下困。故量能授官,不可不审也。[1]

六、论各种职业的利害关系

刘劭不仅论评人物,其《人物志》还对人们从事何种职业具有指导作用。他认为,人们应该根据自身的素质从事适合自己的职业。他将社会职业分为:清节之业,法家之业,术家之业,智意之业,臧否之业,伎俩之业。刘劭说:

盖人业之流各有利害。夫清节之业著于仪容,发于德行,未用而章,其道顺而有化。故其未达也,为众人之所进。既达也,为上下之所敬。其功足以激浊扬清,师范僚友。其为业也,无弊而常显。故为世之所贵。法家之业,本于制度,待乎成功而效。其道前苦而后治,严而为众。故其未达也,为众人之所忌。已试也,为上下之所惮。其功足以立法成治。其弊也,为群枉之所仇。其为业也,有敝而不常用,故功大而不终。术家之业,出于聪明,待于谋得而章。其道先微而后著,精而且玄。其未达也,为众人之所不识。其用也,为明主之所珍。其功足以运筹通变。其退也,藏于隐微。其为业也,奇而希用,故或沉微而不章。智意之业,本于原度,其道顺而不忤。故其未达也,为众人之所容矣。已达也,为宠爱之所嘉。其功足以赞明计虑。其敝也,知进而不知退,或离正以自全。其为业也,谞而难持。故或先利而后害。臧否之业,本乎是非,其道廉而且砭。故其未达也,为众人之所识。已达也,为众人之所称。其功足以变察是非。其敝也,为诋诃之所怨。其为业也,峭而不裕。故或先得而后离众。伎俩之业,本于事能,其道辨而且速。其未达也,为众人之所异。已达也,为官司之所任。其功足以理烦纠邪。其敝也,民劳而下困。

---

1 以上见《人物志·材能》

其为业也，细而不泰，故为治之末也。[1]

在上列诸职业中，刘劭最为推崇的是清节之业，认为这一职业不但没有什么不利于己的方面，反而常拥有显赫的社会地位，所以世人皆以此职业为贵。其余皆有这样那样的不足之处。刘劭的《人物志》如同今天的求职宝典，对世人求职起了指导门径的作用。

七、趋利避害的人生哲学

如上所说，刘劭写《人物志》固然是为统治者提供用人方面的参考，同时也试图为世人的自我剖析、扬长避短、寻求成功门径提供指导作用，所以，刘秀除对人物特点作评析外，在书中还演绎、阐发了老子的人生哲学。他认为，人们在社会上要获得真正的成功，还必须以柔克刚，做到不伐不争。他说：

盖善以不伐为大，贤以自矜为损。

在前者人害之，有功者人毁之，毁败者人幸之，是故并辔争先而不能相夺，两顿俱折而为后者所趋。由是论之，争让之途，其别明矣。

是故君子知屈之可以为伸，故含辱而不辞；知卑让之可以胜敌，下之而不疑；及其终极，乃转祸而为福。

且君子能受纤微之小嫌，故无变斗之大讼；小人不能忍小忿，故终有赫赫之败辱。

老子曰：夫惟不争，故天下莫能与之争。是故君子以争途之不可由

1 《人物志·利害》。

也，是以越俗乘高独行于三等之上。何谓三等？大无功而自矜，一等；有功而伐之，二等；功大而不伐，三等。愚而好胜，一等；贤而尚人，二等；贤而能让，三等。缓己及人，一等；急己急人，二等；急己宽人，三等。凡此数者，皆道之奇，物之变也。变而后得者，然后能处之。

由此论之，则不伐者伐之也，不争者争之也。让敌者，胜之也，下众者，上之也。君子诚能睹争途之名险，独乘高之玄路，则光辉焕而日新，德声伦于古人矣。[1]

刘劭生活的时代，已是老子哲学重又兴起的时代，但他对老学的演绎不只是老子哲学的翻版，而是他对古今人物进行深入研究后的总结性结论。他体现了历经东汉士人沦为国家政权附庸后，个体意识的重又回归。刘劭对老学的诠释不是消极的，而是具有积极的一面。身处离乱之世，刘劭渴望国家安定，有强者来实现国家的统一，故他特别推崇历史上杰出的英雄人物，希望当世能有英雄人物出现。其《英雄》篇说：

夫草之精秀者为英，兽之特群者为雄。……是故秀出谓之英，胆力过人谓之雄，此其大体之别名也。

英雄理所当然是最杰出的人物，但刘劭同时也认为，英和雄也是英雄人物自身必须具备的两种素质，凡称英雄，二者不可缺。但同样是英雄，其英的成分和雄的成分却不一样，历史上也有英多雄少之人，也有雄多英少之人，如刘邦即英所占比重大，项羽就属于雄多英少者。他认为："一人之身兼有英雄，乃能役英雄，故能成大业也。"尽管其《英雄》篇没有明言英和雄各指什么素质，我们仍可知刘劭所讲的英和雄实际上就是智慧与胆量。既有头脑又有

1 以上皆见《人物志·释争》。

豪气，这样的人物正是刘劭所崇敬的对象，所以说刘劭虽推老学，却不消极。

综观刘劭《人物志》，其融合儒、道的思想很明显，但其中也不乏对法家思想等加以吸收，更带有兼综百家的倾向，故《四库提要》说：

> 其书主于论辨人才，以外见之符，验内藏之器。分别流品，研析疑似。故《隋志》以下皆著录于名家。然所言究悉物情，而精核近理。视尹文之说兼陈黄、老、申、韩、公孙龙之说惟析坚白同异者，迥乎不同。盖其学虽近乎名家，其理则弗乖于儒者也。[1]

因此，《人物志》是一次古代修身思想和人才理论在建安时代的全面总结，在学术史上亦应是独树一帜。明末王三省说："兹刘劭氏之所以志人物也，乎修己者得之以自观，用人者持之以照物，焉可废诸？"[2]

刘劭《人物志》在流传过程中几乎失传，因十六国时凉国刘昞为之作注而得以保存，故后人归之昞功。如陈寅恪说："刘昞之注《人物志》，乃承魏晋才性之说者，此亦当日中州绝响之谈也。若非河西保存其说，则今日亦难以窥见其一斑矣。"[3]其实，刘昞之所以选择刘劭《人物志》作注并非偶然，正因为刘劭《人物志》体现的主要思想涉及了"才"与"性"的问题，而这一问题正是汉魏之际人们共同关心的问题，这才是刘劭《人物志》得以保存的真正原因。

刘劭所处的时代，正是汉室衰亡、军阀割据的时代。这一特殊的历史氛围中，统治者求贤若渴的态度无疑引发了人们对什么是人才的深入思考，故其时才性之论屡现辩端。刘劭认为与其空泛

1 《四库全书总目》卷一一七，子部二十七，杂家类一。

2 《人物志》王三省《后序》。

3 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，第27页，中华书局，1977年9月。

地议论人才的标准，还不如对历史上曾有的实实在在的人才逐个做出评述，其《人物志》正是在这一背景下产生的。

关于才性问题，孔子早就说过："文胜质则史，质胜文则野，文质彬彬，然后君子。"意谓一个人原始的朴质和后天的修养同样重要，只有做到二者的和谐，才是最优的状态。刘劭亦认为人的才性有三种情况："偏至"、"兼材"、"兼德"，"偏至之材，以材自名；兼材之人，以德为目；兼德之人更为美号。是故兼德而至谓之中庸"。只有"中庸"才可比孔子所谓"文质彬彬"的状态。但事实上统治者在选取人才时，却常常发现才德皆佳的人才少之又少，人们大率处于前两种状态，所以刘劭进一步主张统治者在择人时，要采取灵活机动的办法，不可拘泥于德才兼备。他认为，各类人才皆是人才，只要能为统治者所用，则必能实现"主道立，则十二材各得其任"的局面。

从总体上看，刘劭《人物志》的主要贡献在于系统论述了人才理论，该书既为统治者招贤纳才提供了可资借鉴的理论依据，也为士人按图索骥，在社会上寻找自己适合的人生定位提供了参考的宝典。从思想上说，其所阐发的人才思想大抵不出儒家思想，但在特定的历史条件下，对传统思想作深度的发掘，使之更系统化，不能不算是刘劭在学术上的贡献，其学术的实用性也远胜于传统的经学著作。

第二节 虞翻：会通儒、道的易学家

虞翻（164—233），字仲翔，会稽（今浙江）余姚人。孙策时为富春长，孙权任以为骑都尉。在孙吴政权中屡进直言，使"权积怒非一"，"遂徙翻交州"，但虞翻"虽处罪放，而讲学不倦，门徒常数

百人”。[1]被放逐至交州后十余年去世。

虞翻是建安之际吴政权控制区域中少见的成就突出的学者，生平著述主要有《周易注》九卷,《周易集林律历》一卷,《国语注》二十一卷,《论语注》十卷,《老子注》二卷,《太玄经注》十四卷,《虞翻集》三卷。虞翻幼年便显露才华,机智敏捷,《虞翻传》注引《魏书》说:“翻少好学,有高气。年十二,客有候其兄者,不过翻,翻追写书曰:‘仆闻虎魄,不取腐芥,磁石不受曲针,过而不存,不亦宜乎!’客得书奇之,由是见称。”即便被孙权放逐至交州,孙权也还是欣赏其才气,后来曾作《令交州给送虞翻》[2],但其时虞翻已去世了。

虞翻的耿直性格对其学术研究产生了影响,使其做学术能不避权威,直接向当时在学术上如日中天的郑氏学发动挑战,其学术成就主要表现在《易》学方面。在东汉世家大族的形成过程中,虞氏家族可谓经学世家,虞翻曾自述说:“臣高祖父故零陵太守光,少治《孟氏易》。曾祖父故平舆令成,缵述其业。至臣祖父凤,为之最密。臣亡考故日南太守歆,受本于凤,最有旧书。世传其业,至臣五世。”所以虞翻作《易注》是以五世家学为基础的。虞翻多次强调《易》为六经之首,他说“臣闻六经之始,莫大阴阳,是以伏羲仰天悬象,而建八卦,观变动六爻为六十四,以通神明,以类万物”;又说“经之大者,莫过于《易》”。正因为此,虞翻虽“生遇世乱,长于军旅”,却仍然坚持学术研究,“习经于枹鼓之间,讲论于戎马之上,蒙先师之说,依经立注”。虞翻之所以作《易》注,还有一重要原因,是因为他认为如此重要的经典,“自汉初以来,海内

1 《三国志·吴志·虞翻传》,第 1321 页。

2 《三国志·吴志·虞翻传》注引《江表传》:“(孙权说)‘昔赵简子称诸君之唯唯,不如周舍之谔谔。虞翻亮直,善于尽言,国之周舍也。前使翻在此,此役不成。’促下问交州,翻若尚存者,给其人船,发遣还都。若以亡者,送丧还本郡。使儿子仕宦。”第 1324 页。

英才,其读《易》者,解之率少”[1]。即因《易经》文辞深奥,世人难明其义。其实,如前所说,东汉一代研习《易经》者人数不少,虞翻所言,实际上指其家传的《孟氏易》学者甚少。事实上,汉末建安,从事《易》学者绝对人数虽不及从前,但《易》学学者还大有人在。荀爽著有《易传》。郑玄少时,始通《京氏易》,后注《周易》。任安受《孟氏易》。蜀国有许慈治《易》[2],李譔著古文《易》、《太玄指归》[3]。程秉著《周易摘》[4]。徵崇“字子和,治《易》、《春秋左氏传》,兼善内术。本姓李,遭乱更姓,遂隐于会稽。躬耕以求其志。好尚者从学,所教不过数人辄止,欲令其业必有成也。所交结如丞相步骘等,咸亲焉。严畯荐崇行足以厉俗,学足以为师。初见太子登,以疾赐不拜。东宫官僚皆从谘询,太子数访,以异闻。年七十而卒”[5]。陆绩注《易》释《玄》。可见建安时期对《易》的研究者仍有一些。

但虞翻作《易注》前,汉末建安的《易》学研究中《费氏易》已后来居上,其受欢迎的程度超过了曾居于主流地位的《京氏易》,郑玄、荀爽皆为《费氏易》的承传者[6],虞翻正是基于《孟氏易》的立场才说出“其读《易》者,解之率少”这番话的。正由于虞翻属《孟氏易》的学统,所以他解《易》的方法与得出的结论必然与荀爽、郑氏有所不同,故他对荀氏、马融、郑氏的《易》注不屑一顾:

1 上虞翻自述诸语皆出自《三国志·吴志·虞翻传》注引《翻别传》,1322–1323页。

2 《三国志·蜀志·许慈传》,第1023页。

3 《三国志·蜀志·李譔传》,第1026页。

4 《三国志·吴志·程秉传》,第1248页。

5 《三国志·吴志·程秉传》注引《吴录》,第1248页。

6 《后汉书·儒林列传·孙期传》:“建武中,范升传《孟氏易》,以授杨政,而陈元、郑兴皆传《费氏易》,其后马融亦为其传。融授郑玄,玄作《易注》,荀爽又作《易传》,自是费氏兴,而京氏遂衰。”第2554页。

> 至孝灵之际，颍川荀谞号为知《易》，臣得其注，有愈俗儒。至所说西南得朋，东北丧朋，颠倒反逆，了不可知。孔子叹《易》曰："知变化之道者，其知神之所为乎！"以美大衍四象之作，而上为章首，尤可怪笑。又南郡太守马融，名有俊才，其所解释，复不及谞。孔子曰："可与共学，未可与适道。"岂不其然！若乃北海郑玄、南阳宋忠，虽各立注，忠小差玄而皆未得其门，难以示世。[1]

在他看来，郑玄等注经错误百出，遗害百世：

> 又奏郑玄解《尚书》违失事目："臣闻周公制礼以辨上下，孔子曰：'有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。'是故尊君卑臣，礼之大司也。伏见故征士北海郑玄所注《尚书》，以《顾命》康王执瑁，古'冃'似'同'，从误作'同'，既不觉定，复训为杯；成王疾困凭几，洮颒为濯，以为澣衣成事，'洮'字更虚作'濯'，以从其非。又古大篆'丣'字读当为'柳'，古'柳''丣'同字，而以为昧；'分北三苗'，'北'古'别'字，又训北，言北犹别也。若此之类，诚可怪也。玉人职曰天子执瑁以朝诸侯，谓之酒杯。天子颒面谓之澣衣；古篆'丣'字，反以为昧。甚违不知盖阙之义。于此数事，误莫大焉，宜命学官定此三事。又马融训注亦以为同者大同天下，今经益'金'就作'铜'字，诂训言天子副玺，虽皆不得犹愈于玄。然此不定，臣没之后，而奋乎百世，虽世有知者，怀谦莫或奏正。又玄所注五经，违义尤甚者百六十七事，不可不正。行乎学校，传乎将来，臣窃耻之。"[2]

姑不论虞翻与郑氏等孰是孰非，由于去古已久，郑玄采用的通过声训求取古义的方法也是一种不得已而采用的方法。这一方法自郑玄以后，多年来一直为学者所用，足以证明，除此之外没有更好的

1 《三国志·吴志·虞翻传》注引《翻别传》，第1322页。
2 《三国志·吴志·虞翻传》注引《翻别传》，第1322、1323页。

方法来推勘古义。事实上,这一训诂方法也确实使学者们在实际研究中解决了不少问题。

虞翻《易注》原文保存在唐李鼎祚的《周易集解》和陆德明的《经典释文》中。观虞翻《易注》,虞翻虽在批评前人问题上失之偏激,其自身在《易》学研究方面也确有建树。以下试作分析。

一、偏重于推绎卦爻变化的释《易》方法

如上所说,汉代解《易》者人数众多,但虞翻却认为真正能解《易》者"甚少",就是因为他认为前人解《易》皆不能从卦的变化解释卦辞和爻辞的原意。这既是他对前人的不满,也是他注《易》时欲致力于实现的学术目标。所以,遍检虞翻注文,其对《经》、《传》、《彖辞》、《象》辞等的解释皆以言卦变为主。如《文言》释《乾卦》:"九三,重刚而不中。"虞注:"以乾接乾,故重刚。位非二五,故不中也。"[1]意思是若九二或九五则可摆脱"重刚"之象。又如《彖辞》释《坤卦》:"东北丧朋,乃终有庆。"虞注说:

> 阳丧灭坤,坤终复生。谓月三日,震象出庚,故乃终有庆。此指说易道阴阳消息之大要也。谓阳月三日,变而成震,出庚至月八日成兑见丁,庚西丁南,故西南得朋,谓二阳为朋。故悦君子以朋友讲习。《文言》曰:敬义立而德不孤。《象》曰:乃与类行二十九日,消乙入坤,灭藏于癸,乙东癸北,故东北丧朋,谓以坤灭乾,坤为丧故也。

又借此批评马融和荀爽说:

> 马君云:孟秋之月,阴气始著,而坤之位同类相得,故西南得朋。孟春之月,阳气始著,阴始从阳,失其党类,故东北丧朋。失之甚矣。而荀

1 [唐]李鼎祚《周易集解》卷一。《四库全书》本,下版本同。

君以为：阴起于午至申，三阴得坤一体，故曰西南得朋。阳起于子至寅，三阳丧坤一体，故东北丧朋。就如荀说从午至申，经当言南西得朋，子至寅当言北东丧朋。以乾变坤而言丧朋，经以乾卦为丧耶？此何异于马也。[1]

如此以推卦爻之变而释《易》之辞不一枚举，可见虞翻精通卦爻的变化。后人评述虞翻在推明卦变方面的成就时说："古之言卦变者，莫备于虞仲翔，后人不过踵事增华耳。"[2]

二、阐明《周易》的象数义理，较诸家为长

虞翻精通数学，他之所以能以推绎卦爻的变化为特点，正以其数学知识为基础。在他看来，卦爻的变化实际上也就是数的变化，故他对《周易》中涉及的"数"特别敏感。在诸家解《易》之书中，虞翻对《周易》中"大衍之数"的解释最为清晰。《周易·系辞上》："大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扐以象闰。"虞注："奇，所挂一策，扐所揲之余。不一则二，不三则四也。取奇以归扐，扐并合挂左手之小指为一扐，则以闰月定四时成岁，故归奇于扐，以象闰者也。"又"五岁再闰故再扐而后挂"，虞注："谓已一扐，复分挂，如初揲之，归奇于初。扐并挂左手，次小指间，为再扐再闰也。又分扐，揲之如初，而挂左手第三指间，成一变，则布挂之一爻，谓已二扐又加一为三，并重合前二扐为五岁，故'五岁再闰再扐而后挂'。此叁五以变，据此为三扐，不言三闰者，闰岁余十日，五岁闰六十日尽矣。后扐闰余分，不得言'三扐二闰'，故从言'再扐而后挂者也'。"又"天

1 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷二。

2 黄宗羲《易学象数论》卷二《卦变二》。

数五，地数五"，虞注："天数五谓一、三、五、七、九，地数五谓二、四、六、八、十也。"又"五位上得而各有合"，虞注："五位谓五行之位，甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也。丙艮丁兑相得合火，山泽通气也。戊坎己离相得合土，水火相逮也。庚震辛巽相得合金，雷风相薄也。天壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾。故五位相得而各有合，或以一六合水，二七合木，三八合火，四九合金，五十合土也。"又"天数二十有五"，虞注："一、三、五、七、九，故二十五也。"又"地数三十"，虞注："二、四、六、八、十，故三十也。"又"凡天地之数五十有五"，虞注："天二十五，地三十，故五十有五。天地数见于此，故大衍之数略其奇五，而言五十也。"[1]

三、会通儒道，推明社会秩序和人伦之理

建安之际，在群雄纷争的局面中，虞翻对《易》的研究也不是单纯唯学术而学术，其阐释《周易》的最终目的仍然是为当时的社会现实服务，故学术研究的最终目的也落实到社会政治方面。正如他在自述中说，其作《易》注的原因之一就是他认为"六经之始，莫大阴阳"，他认为，《周易》的八个最原始的卦就体现了自然与社会中八种事物在阴阳二序中的根本对立。由阴阳而构建的自然和社会秩序正是《周易》作者希望实现的基本社会模式。虞翻《易》注正紧扣这一主题，展开了充分的解释。

（一）释《易》以阐明天地尊卑等人伦秩序为主

在《易》及《易传》中，随处可见关于君臣、父子及君子、小人等贵贱尊卑秩序的卦辞。虞翻在注《易》时不但用卦变进行了解释，而且还作了一定的引申。如《周易·系辞上》虞翻注诸条：

1 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷十四。

天尊地卑，乾坤定矣。虞注：天贵故尊，地贱故卑。定谓成列。

卑高以陈，贵贱位矣。虞注：乾高贵五，坤卑贱二。列贵贱者，存乎位也。

动静有常，刚柔断矣。虞注：断，分也。乾刚常动，坤柔常静，分阴分阳，迭用柔刚，方以类聚。

易简而天下之理得矣。虞注：易为乾息，简为坤消。乾坤变通，穷理以尽性，故天下之理得矣。

此处，虞翻释"天下之理得"的原因是"乾坤变通，穷理以尽性"，所穷之理即上述所列的乾坤变化、尊卑得位的秩序。

易与天地准，故能弥纶天地之道。虞注：准，同也。弥，大。纶，络。谓易在天下包络万物以言乎天地之间，则备矣。故与天地准也。

以言乎天地之间则备矣。虞注：谓易广大悉备，有天地人道焉，故称备也。

成性存存道义之门。虞注：知终终之可与存义也，乾为道门，坤为义门，成性谓成之性也。阳在道门，阴在义门，其易之门耶！

此处《易》文本不涉及天地人，虞翻却引申为《易》道即天地人之道，又将所谓道义与阴阳联系起来，所谓"乾为道门，坤为义门"，这就使《易》文中隐含的思想得到更明确的阐释。再看下述：

《文言》释《乾卦》：乐则行之，忧则违之。虞注：阴出初震，为乐为

行，故乐则行之。坤死称忧，隐在坤中，遁世无闷，故忧则违之也。[1]

此处，虞翻力图阐明君子的处世态度，认为君子正确的人生态度应该是，虽隐于世，却无不快乐。如果以避世为优，则不是合适的态度，就违背了原则。又：

《象辞》释《同人卦》：君子以族类辨物。虞注：君子谓乾师，坤为类，乾为族，辨别也。乾，阳物。坤，阴物。体姤天地相遇，品物咸章，以乾照坤。故以类族辨物，谓方以类聚，物以群分。孔子曰："君子和而不同。"故于同人象见以类族辨物也。[2]

《象辞》释《蹇卦》：君子以反身修德。虞注：君子谓观乾坤为身，观上反三，故反身。阳在三，进德修业，故以反身修德。孔子曰："德之不修，是吾忧也。"[3]

《渐卦》：上九，鸿渐于陆，其羽可用为仪吉。虞注：谓三变受成，《既济》与《家人》《象》同，义上之二得正，《离》为鸟，故其羽可用为仪吉。三动失位，坎为乱，乾四止坤。《象》曰：不可乱。《彖》曰：进以正邦。为此爻发也。三已得位，又变受上权也。孔子曰："可与适道，未可与权。"宜无怪焉。[4]

这里虞翻虽从卦变自身阐明易理，但唯恐言不尽意，故总是以孔子之言作结，表明虞翻在阐明《易》理的过程中，试图通卦爻的变化最终要想说明的还是伦理和人生哲学。他不仅阐发儒家伦

1 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷一。
2 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷四。
3 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷八。
4 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷十一。

理，还于《易》注中引入了道家思想。

（二）在释《易》中引入道家思想

在学术史上，左右学者的学术研究程度的重要因素就是学者个人的知识结构。史载虞翻在被孙权放逐于交州之时，“虽处罪放，而讲学不倦，门徒常数百人。又为《老子》、《论语》、《国语》训注，皆传于世”。可见其对《老子》也很精通，故其释《易》过程中，不时借道家思想阐明《易》理，使《易》注更具辩证的意味，其学术的思想性得到了提升。据笔者统计，在其《易》注现存文字中有虽只有六处引证了《老子》的思想，但仅这六处，已大致阐述了老子的辩证法思想：

> 《象》辞释《乾卦》：君子以自强不息。虞注：君子谓三，乾健故强。天一日一夜过周一度，故自强不息。《老子》曰：“自胜者强。”[1]

在一般人的观念中，道家思想与儒家积极入世的思想相比，略显消极。这里虞翻引《老子》之文，一点也看不出消极的意味，相反引道家言来阐明自强不息，反表现出虞翻身处逆境之中的一种自我进取意识。“自胜者强”反其道而用之，即能于逆境中取胜。

> 《象辞》释《坤卦》：地势坤，君子以厚德载物。虞注：势，力也。君子谓乾阳为德，动在坤下，君子之德车，故厚德载物。《老子》曰：“胜人者有力也。”[2]

可见虞翻认为坤居下位，虽处柔弱的地位，却蕴含着巨大的力量。其引《老子》说胜人者有力，即用喻胜人者虽柔弱，其实比谁都更有力的道理，阐明的是柔弱胜刚强，以柔克刚的思想。

1 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷一。

2 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷二。

《屯卦》(震下坎上):勿用,有攸往,利建侯。虞注:之外称往,初震得正起之,欲应动而失位,故勿用。有攸往,震为侯,初刚难拔,故利以建侯。《老子》曰:"善建者不拔也。"[1]

此处引《老子》之文同样阐明的是以柔克刚的思想,"善建者不拔"与老子的"欲取姑与"思想一致。

《象辞》释《震卦》:洊雷震,君子以恐惧修省。虞注:君子谓临二,二出之坤四,体以修身,坤为身二之四,以阳照坤,故以恐惧修省。《老子》曰:"修之身德乃真也。"[2]

修身本为儒家一贯提倡的思想,虞翻却不引儒家修身言而引《老子》之语,表明在此处他想表达的是对自然的敬畏。儒家的修身一般指人伦,而道家的修身则返璞归真,合于自然。

《系辞上》:有不善未尝不知。虞注:复以自知。《老子》曰:"自知曰明。[3]

复,即回复,返璞归真,老子反对自彰、自伐,认为一个人只有冷静地观照自然的大道,以大道作为思想的标准,才会明白自己在自然、社会中的位置。

由上可知,道家思想在虞翻《易》注中占有很大比重。除上述明引《老子》之文处外,虞翻释《易》从总体上试图揭示所谓"性命"之真,体现出极强烈的神秘色彩,也与道家探求宇宙起源和天人规律的思想方法相吻合。《周易·系辞上》:

1 [唐]李鼎祚《周易集解》卷二。
2 [唐]李鼎祚《周易集解》卷九。
3 [唐]李鼎祚《周易集解》卷十五。

《易》无思也，无为也。虞注：天下何思何虑？同归而殊途，一致而百虑，故无所为，谓其静也专。

非天下之至神其孰能与于此。虞注：至神谓《易》隐初入微知几其神乎？

唯深也，故能通天下之志。虞注：深谓幽赞神明，无有远近幽深，遂知来物，故通天下之志谓蓍也。

唯几也，故能成天下之务。虞注：务，事也。谓《易》研几开物，故能成天下之务，谓卦者也。

一阖一辟谓之变。虞注：阳变阖阴，阴变辟阳，刚柔上推而生变化也。往来不穷谓之通。[1]

老子的认识方法是"涤除"、"玄览"、"静观"，又认为道是宇宙本源，故能握一以知万，又说"反者道之动"。虞注所及的"一致而百虑"，"往来不穷谓之通"显然受道家思维方式的影响。《老子》亦曾说"域中有四大，道大，天大，地大，人亦大。人法地，地法天，天法道，道法自然。"虞氏《周易·系辞下》注文中说：

象者，材也。虞注：象说三才，则三分天象以为三才，谓天、地、人道也。[2]

原始要终以为质也。虞注：质，本也。以乾原始，以坤要终，谓原始反终以知死生之说也。[3]

穷理尽性以至于命。虞注：以乾推坤，谓之穷理；以坤变乾，谓之尽性。性尽理穷，故至于命。巽为命也。

将以顺性命之理。虞注：谓乾道变化，各正性命，以阳顺性，以阴顺命。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁

1　上诸条见［唐］李鼎祚《周易集解》卷十四。

2　［唐］李鼎祚《周易集解》卷十五。

3　［唐］李鼎祚《周易集解》卷十六。

与义。[1]

可见虞注强调的天、地、人三道实源于老子道家哲学，但又有创新。道家学派并未说明具体的天、地、人三道是什么内容，虞翻则明确说天道为阴阳，地道为柔刚，人道为仁义，这就将儒、道两家的思想有机地结合起来，这是虞翻注《易》所赋予《易》典的最重要的思想创新。所以在虞翻的时代，其《易》注出笼后，虽遭到一部分守旧的学者的非议，"颇为论者所侵'"[2]，但同时代怀有新思想的孔融却对之大加赞扬，史称"翻与少府孔融书，并示以所著《易注》。融答书曰：'闻延陵之理乐，睹吾子之治《易》，乃知东南之美者，非徒会稽之竹箭也。又观象云物，察应寒温，原其祸福，与神合契，可谓探赜穷通者也"[3]。可见孔融盛赞虞翻的原因是因其能"探赜穷通"，而这方面正是儒家思想的薄弱环节。汉代的经学学统中，纬学盛行，而据现存注文，虞翻注《易》没有涉及纬书的内容，这是他比郑玄进步之处。虞注虽不能全文传留下来，但可以推知其缺失的注文中也必定是不引证纬书之语的，因为虞翻一贯的态度就是不信虚妄不实之事。如道家思想在东汉后期逐渐与道教纠缠在一起，虞翻虽选择和吸收道家思想，却对道教理论持否定态度，史载："权与张昭论及神仙，翻指昭曰：'彼皆死人，而语神仙，世岂有仙人邪！"[4]虞翻的思想可能受王充的影响，他曾评述王充说："征士上虞王充，各洪才渊懿，学究道源。著书垂藻，骆驿百篇。释经传之宿疑，解当世之槃结。或上穷阴阳之奥秘，下摅人情之归极。"[5]可见虞翻持无神论的立场，其思想已与

---

1 ［唐］李鼎祚《周易集解》卷十七。

2 《三国志·吴志·虞翻传》，张纮《与孔融书》："虞仲翔前颇为论者所侵，美宝为质，彫摩益光，不足以损。" 第1320页。

3 《三国志·吴志·虞翻传》，孔融《答虞仲翔书》，第1320页。

4 《三国志·吴志·虞翻传》，第1321页。

5 《三国志·吴志·虞翻传》注引《会稽典录》与吴太守朱育语，第1325页。

东汉传统儒士相去甚远。虞翻的学术也与传统的道家思想有很大关联，其思想与汉代司马迁的思想一脉相承[1]，反映了东汉后期黄老思想的再度复兴。

第三节　王粲：出入儒道

王粲（175—217年）[2]，字仲宣，山阳高平人。其曾祖王龚为顺帝时太尉。祖父王畅，为灵帝时司空。父王谦，曾任汉末大将军何进长史。汉末大乱，献帝西迁，王粲随之赴长安。因长安战乱，不久便投奔荆州刘表处。刘表病逝后，王粲劝刘琮归顺曹操有功，被曹操辟为丞相掾，赐爵关内侯。此后直至建安二十二年春病逝，一直在曹操集团。建安元年，王粲二十岁，则王粲的学术生涯几乎全在建安时代。

在建安学术史上，王粲首先以其文学而著名，是著名的建安七子之一。在短暂的生命历程中，他留下了大量的文学作品。王粲所作赋，文辞典雅，思想内容深刻，深得后人好评。如《闲邪赋》借一个美艳而无伴的女子自比，表达了诗人内心孤独而世无知音的感慨之情。《出妇赋》对遭弃的妇女深表同情。《伤天赋》感叹“惟皇天之赋命，实浩荡而不均。”《思友赋》缅怀逝去的友人。《寡妇赋》写守寡妇人的孤寂状态和悲伤的心情。《初征赋》写王粲从荆州回到中原途中的情景和心情，“超南荆之北境”，“行中国之旧壤，

1 《汉书·司马迁传》：“《易大传》曰：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’……道家使人精神专一，动合无形，澹足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁徙，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。儒者则不然，以为人主天下之仪表也，君唱臣和，主先臣随，如此，则主劳臣佚。”与虞翻思想多有契合，第2710页。

2 《三国志·魏志·王粲传》：“二十二年春，道病卒，时年四十二。”逆推则可知王粲生年。第599页。

实吾愿之所依”。《登楼赋》寄托了诗人于流寓之中，登楼北望，乡愁浓烈的心情。《羽猎赋》写狩猎的场面，实喻战争，“陷心裂胃，溃脑破颊”描绘的正是战争的残酷。此外还有《酒赋》、《神女赋》、《投壶赋》、《围棋赋》、《迷迭赋》、《玛瑙赋》、《车渠椀赋》、《槐树赋》、《柳赋》、《白鹤赋》、《鶡赋》、《鹦鹉赋》、《莺赋》等，所作题材几乎涉及日常生活的各个方面。从王粲所作赋的内容可知，他对社会的观察已深入到社会生活的诸多细微的方面。

其实，王粲的学术贡献不仅是文学成就，在社会思想领域，他的贡献不在文学之下。

一、积极入世的人生观

作为一个东汉公卿的后代，王粲不像一般士人那样逃避社会，而是勇敢地面对现实社会的纷乱，以积极的态度投身秩序的重建和国家的统一之中，故他虽暂栖荆州，仍胸怀大志。其劝说刘琮的一番言论，就体现了他对时局敏锐的感知。他劝说刘琮降操时说：

> 天下大乱，豪杰并起，在仓卒之际，强弱未分，故人各有心耳。当此之时，家家欲为帝王，人人欲为公侯。观古今之成败，能先见事机者，则恒受其福。今将军自度，何如曹公邪？[1]

王粲知人论世，知刘琮势力不可强自争夺天下，只曹操才有

1《三国志·魏志·王粲传》注引《文士传》，下还有“如粲所闻，曹公故人杰也。雄略冠时，智谋出世，摧袁氏于官渡，驱孙权于江外，逐刘备于陇右，破乌丸于白登。其余枭夷荡定者，往往如神，不可胜计。今日之事，去就可知也。将军能听粲计，卷甲倒戈，应天顺命，以归曹公，曹公必重德将军，保己全宗，长享福祚，垂之后嗣，此万全之策也。粲遭乱流离，托命此州，蒙将军父子重顾，敢不尽言！”这段文字，裴松之已辨其伪，认为属张骘“假伪之辞”，故不全引。第598页。

此气度。王粲对刘琮之言,体现了他顺应时势,积极入世的人生哲学。这一思想还体现在其《七释》篇中。《七释》篇今虽只有残文保存在《艺文类聚》中,但据此仍可推知王粲的人生哲学。王粲说:

潜虚丈人,违世遁俗,恬淡清玄,浑沌淳朴,薄礼愚学,无为无欲,均同死生,混齐荣辱。于是□□大夫闻而叹曰:"盖闻君子不以仕易道,不以身后时,进德修业,与世同理。今子深藏其身,高栖其志,外无所营,内无所事。(下缺)"[1]

圣人在位,时迈其德。先天弗违,稽若古则。叡哲文明,允恭玄塞。登俊乂于垅亩,举贤才于仄微。置彼周行,列于邦畿。九德咸事,百僚师师。于是四海之内,咸变时雍;普天率土,比屋可封。是以栖林隐谷之夫,逸迹放言之士,鉴乎有道,贫贱是耻。[2]

第一段文字似无法判定王粲本人对出仕还是归隐的态度,但联系第二段文字,则可见王粲认为那些归隐之士是"外无所营,内无所事",实虚度此生,于世无补。而圣者所居之世,士人的态度应当是"鉴乎有道,贫贱是耻"。此外,其《弔夷齐文》在表达了对历史人物伯夷和叔齐的感慨之情之时,也说他们的行为"虽不同于大道,合尼父之所誉"[3],却是明确认为他们的行为是"不合于大道"的。

二、驳学者所誉古代"太平之世"

其《难钟荀太平论》说:

圣莫盛于尧,而洪水方割,丹朱淫虐,四族凶佞矣。帝舜因之而三

1 《艺文类聚》卷五十七,《全后汉文》,第963页。
2 《艺文类聚》卷二十七,《全后汉文》,第963页。
3 《艺文类聚》卷三十七,《全后汉文》,第966页。

苗畔戾矣。禹又因而防风为戮矣。此三圣，古之所大称也。继踵相承，且二百年，而刑罚未尝一世而乏也。然则此三圣能平。三圣能平，则何世能致之乎？孔子称曰："唯上智与下愚不移。"不移者，丹朱、四凶、三苗之谓也。当纣之世……周公迁殷顽民于洛邑。其下愚之人必有之矣。周公之于三圣，不能逾也。三圣有所不化矣，有所不移矣。周公之不能化殷之顽民，所可知也。苟不可移，必或犯罪，罪而弗刑，是失所也。犯而刑之，刑不可错矣。孟轲有言："尽信书，不如无书。"有大而言之者，刑错之属也。岂亿兆之民，历数十年，而无一人犯罪，一物失所哉！谓之无者，尽信书之谓也。

这段文字，似针对儒家传说历史上尧、舜、禹的时代"刑错"之论而发，认为后世之人认为历史上圣贤治世而无人犯禁是"尽信书之谓"，强调刑罚的必不可少，"犯而刑之，刑不可错矣"[1]。未知钟、荀持论实情。如前所说，由于在建安时代，法家思想能适应时代的需要，已受到部分士人及当权者的重视，其应时性要远超过儒家学说的影响。王粲指出钟、荀等美化古代圣贤之制的不切实际，实际上是对儒学的部分否定。此外，从《七释》篇王粲对"潜虚丈人"的表述看，此"丈人""违世遁俗，恬谈清玄，浑沌淳朴，薄礼愚学，无为无欲，均同死生，混齐荣辱"，亦可见其对庄子的思想有颇深的研究。虽仅寥寥数语，已准确地勾画出庄学的主旨。要及于此，不反复研读《庄子》是不可能做到的。

三、要求统治者正确掌握刑赏利器

其《爵论》说：

依律有夺爵之法。此谓古者爵行之时，民赐爵则喜，夺爵则惧，故可

1 《艺文类聚》卷十一，《全后汉文》，第964页。

以夺赐而法也。今爵事废矣,民不知爵者何也。夺之,民亦不惧;赐之,民亦不喜。是空设文书而无用也。今诚循爵,则上下不失实,而功劳者劝,得古之道,合汉之法。以货财为赏者不可供,以复除为赏者租税损减,以爵为赏者民劝而费省。故古人重爵也。

爵自一级转登十级,而为列侯。譬犹秩自百石转迁,而至于公也。而近世赏人者,皆不由等级,从无爵封列侯。原其所以,爵废故也。《司马法》曰:"赏不逾时。"欲民速得为善之利也。近世爵废,人有小功,无以赏也。乃积累焉,须事足乃封侯,非所以速为而及时也。上观古高祖封功臣,及白起、卫鞅,皆稍赐爵为五大夫、客卿、庶长,以至于侯,非一顿而封也。夫稍稍赐爵,与功大小相称而俱登,既得其义,且侯次有绪,使慕进者遂之不倦矣。[1]

可知王粲认为,帝王究竟应当怎样把握刑赏的界限是一个极其重要的问题。他认为古代的爵位制度自先秦至秦和汉高祖时代,确实能发挥其作用,这是因为历史上爵位制度直接与帝王用人紧密关联。认为古代因功设爵,人们必须积累一定的爵位,才能获得相应的政治待遇,人们所获的政治待遇与其功劳相称。而后世却违背了古代因功设爵的原则,"近世赏人者,皆不由等级",以至于"从无爵到列侯",爵位也就失去了劝进的意义。

王粲这里接触到的实际上是先秦儒、法两家遗留下的重要问题。儒家行赏偏重于德行,而法家更强调因功赏赐,故爵制的推行始于战国时代,实与法家学说有关。战国时代秦国是借法家学说迅速兴起的国家,故爵称制度在秦国被运用到炉火纯青的地步。秦统一与军功爵制有极大的关系,汉代因之而不改,但东汉时期,赐爵越来越滥,东汉一代是历史上赐爵很多的一个朝代[2],爵制也

1 《全后汉文》,第964页。

2 参见朱绍侯主编《中国古代史》,福建人民出版社,2000年8月第1版。

因此失去了原先的意义。王粲注意到这一问题，并进行过深入的思考，在当时具有积极意义。曹魏后来的九品中正制正是为了改变曹操用人不拘品行、不问资历的做法而实行的。从一定意义上看，九品中正制实际上正是古代爵制的替代品，所不同的是爵制因功行赏的职能已完全丧失，在九品中正制下，对人的计资定品主要依据的是“德行”，因而门阀成为定品的重要依据，社会人群也因而被划分成不同的层次。

四、“通才”建设的设想

其《儒吏论》说：

> 士同风于朝，农同业于野，虽官职务殊，地气异宜，然其致功成利，未有相害而不通者也。古者八岁入小学，学六甲、五方、书计之事；十五入大学，学君臣、朝廷、王事之纪，则文法典艺，具存于此矣。至乎末世，则不然矣。执法之吏，不窥先王之典；搢绅之儒，不通律令之要。彼刀笔之吏，岂生而察刻哉！起于几案之下，长于官曹之间，无温裕文雅以自润，虽欲无察刻，弗能得矣。竹帛之儒，岂生而迂缓也！起于讲堂之上，游于乡校之中，无严猛断割以自裁，虽欲不迂缓，弗能得矣。先王见其如此也，是以博陈其教，辅和民性，达其所壅，祛其所蔽，吏服雅训，儒通文法，故能宽猛相济，刚柔自克也。[1]

王粲于此讨论的问题，也是东汉后期一个重要的学术问题。东汉后期，伴随着儒家经学的衰退，世人争相让自己的子女做“文吏”，而不愿意成为“儒生”，因为“世俗共短儒生”（见前引王充语），文吏更能在短时间内改变自己的经济处境，而儒生却必须皓首穷经，有的人一辈子也难以在经学上有什么成就，反而成为一

1 《艺文类聚》五十二，《全后汉文》，第964页。

个不谙世事的书呆子。东汉后期的思想家王充曾对此问题作过探讨，他认为儒生与文吏都各有其优缺点，文吏失于刻薄寡恩，而儒生失于迂阔。王粲的观点与王充有一致之处都认为熟悉政务的文法之吏与学者型的儒生之间有各自的优劣之处。但他又有自己的见解，他认为造成儒生与文吏人格缺陷的原因是后世没有坚持古代的教育制度，他说古代“八岁入小学，学六甲、五方、书计之事；十五入太学，学君臣、朝廷、王事之纪，则文法典艺，具存于此”。即在古代教育制度下，对青少年实施的就是通才教育，而至末世，人们则急功近利，文吏不学儒典，而儒生从讲堂到乡校，缺乏“严猛断割”的机会，所以才造成了文吏与儒生的人格缺陷。故王粲盛赞先王之制是“博陈其教”，“吏服雅训，儒通文法，故能宽猛相济，刚柔自克”。在赞扬古代制度的同时，其实也提出了自己的要求。

其主张的理想的教育制度在其《荆州文学记官志》中曾得到充分的阐释。他描绘刘表所兴的儒家教育盛况说：

> 有汉荆州牧曰刘君，稽古若时，将绍厥绩，乃称曰：于先王之为世也，则象天地，轨仪宪极，设教导化，叙经志业。用建雍泮焉，立师保焉。作为礼乐，以作其性；表陈载籍，以持其志。上知所以临下，下知所以事上。官不失守，民听无悖，然后太阶平焉。夫文学也者，人伦之守，大教之本也。乃命五业从事宋衷所作文学，延朋徒焉。宣德音以赞之，降嘉礼以劝之，五载之间，道化大行。耆德故老綦毋闿等负书荷器，自远而至者，三百有余人。于是童幼猛进，武人革面，总角佩觿，委介免胄，比肩继踵，川逝泉涌，亹亹如也，兢兢如也。遂训六经，讲礼物，谐八音，协律吕，修纪历，理刑法，六路咸秩，百氏备矣。[1]

可知他对刘表的兴学之举作了充分肯定，给予其“六路咸秩，百氏备焉”的至高品价。

1 《全后汉文》，第965页。

除上述思想外，王粲还对士人的为人处世原则作过探索，其《安身论》清楚地表述了士人在社会政治生活中应有的人生定位：

> 盖崇德莫盛乎安身，安身莫大乎存政，存政莫重乎无私，无私莫深乎寡欲。是以君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后行。然则动者，吉凶之端也；语者，荣辱之主也；求者，利病之几也；行者，安危之决也。故君子不妄动也，必适于道；不徒语也，必经于理；不苟求也，必造于义；不虚行也，必亩（疑作稟）于正。夫然，用能免或击之凶，厚自天之佑。故身不安则殆，言不顺则悖，交不审则惑，行不笃则危。四者存乎中，则患忧接乎外矣。忧患之接，必生于自私，而兴于有欲。自私者不能成其私，有欲者不能济其欲，理之至也。[1]

此段文字虽然简短，却非常凝练地对孔子的修身思想作了演绎和延伸。和孔子相同，王粲说“崇德莫盛乎安身”，即要求将儒家的伦理道德原则落实到社会个体的自我修养方面，但在此他也作了巧妙的发挥，“安身莫大乎存政”，即修身的理想境界莫善于维护现行的统治秩序，而维护现行统治秩序的关键就在于做到“无私”和“寡欲”。当然，“无私”和“寡欲”并不是指社会个体什么欲求也没有，而是要求士人的言行都必须纳入符合社会原则的范围内，所以说“君子不妄动也，必适于道；不徒语也，必经于理；不苟求也，必造于义；不虚行也，必亩（疑作稟）于正”。反之，则会有“忧患之接”。

王粲是建安曹氏父子集团中的重要人物，曹氏父子虽重其文学特长，但其学术对当时的社会也产生了重要的影响。其对儒家“太平盛世”标准的怀疑和要求统治者正确运用刑赏，以及因功设爵的原则虽不为曹氏父子尽采，但已影响到曹操集团的政治运作，曹操的“唯才是举”从某种意义上来说，正与王粲的思想和愿望相

1 《全后汉文》，第964页。

合，而其对社会的评价标准及对孔子修身哲学的演绎无疑都有助于稳定曹氏集团统治下社会秩序的稳定。故王粲的思想对后世的影响虽不明显，却表现出鲜明的时代色彩，在建安学术史上也具有重要的地位。

第四节　徐幹：注重应用的儒学研究

徐幹（171—218年），字伟长，北海剧（今山东昌乐县）人。建安七子之一。汉献帝建安年间，曾任司空军谋祭酒的僚属及五官将文学，被辟于司空曹操府，后因病去职，后再被辟，受任上艾长，又因病未赴任。建安二十二年卒。史称其“清玄体道，六行修备，聪识洽闻，操翰成章，轻官忽禄，不耽世荣”[1]。但徐幹生活的时代，他不可能真正做到不问世事，不耽世荣。史称其于灵帝末年，“志在总众言之长，统道德之微，耻一物之不知，愧一艺之不克，故日夜亹亹，昃不暇食，夕不解衣，昼则研精经纬，夜则历观列宿，考混元于未形，补圣德之空缺，诞长虑于无穷，旌微言之将坠”。至建安之际，亦曾“力疾应命，从戍征行，历载五六”。又于因疾去官隐修之时，“见辞人美丽之文，并时而作，曾无阐弘大义，敷散道教，上求圣人之中，下救流俗之昏者，故废诗赋颂铭赞之文，著《中论》之书二十二篇”。[2]故《中论》实为应时之作，在当代就已获得称赞，曹丕称幹“怀文抱质，有箕山之志”。其《中论》“成一家之业，辞义典雅，足传于后”。可惜后世人们对徐幹的学术思想疏于研究，其实，《中论》不仅对当时社会的发展提出了许多建设性意见，对后世也不无借鉴作用。

1 《三国志·魏书·徐幹传》注引《先贤行状》，第599页。

2 《中论序》，《全三国文》，第1360页。

一、对传统学术方法的批评

徐幹已意识到汉代传统的学术方法必须改变，他指斥传统经学只做书橱毫无创见的学风说：

> 凡学者大义为先，物名为后，大义举而物名从之。然鄙儒之博学也，务于物名，详于器械，矜于诂训，摘其章句而不能统其大义之所极，以获先王之心，此无异于女史诵诗，内竖传令也。故使学者劳思虑而不知道，费日月而无成功，故君子必择师焉。[1]

可见他认为汉儒所谓“博学”只是详于名物训诂，在寻摘章句之时却不能从宏观上把握事物的“大义”，结果，学术活动非常艰苦，学问却没有什么收获，所以说“君子必择师”。择什么师，徐幹虽没讲明，但从文意可知，徐幹所推崇的必定是能从总体上对学术进行宏观把握的学者，如同今人所称的“思想家”。正因为如此，徐幹才能摆脱传统的训经之法而写出极富思辨特点的《中论》。

二、对儒家伦理的重新演绎

徐幹继承了儒家关于修身的理论。他认为，人们的社会地位和事业的成功取决于自己的生活态度，人们要养成高尚人人格，“莫先乎正容貌，慎威仪”。如果人们都能做到“居身也谦，在敌也让，临下也庄，奉上也敬”，则必然会“福禄从之”[2]。又说：

> 人之为德，其犹虚器欤！器虚则物注，满则止焉。故君子常虚其心，恭其容貌。不以逸群之才加乎众人之上，视彼犹贤，自视犹不足也。

1《中论·治学》。
2《中论·法象》。

> 故夫才敏过人，未足贵也；博辩过人，未足贵也；勇决过人，未足贵也。君子所贵者，迁善惧其不及，改恶恐其有余。[1]

这番话虽从儒家理论引出，实际上已与老子“贵柔守雌”的思想非常接近，老子说“夫唯不争，故能为天下争”。

与能坚持修身的君子相反，小人之所以成为小人，正是由于他们不愿坚持修身的结果。通常情况是，小人虽然也偶尔行善，但“小人朝为而夕求其成，坐施而立望其反，行一日之善而求终身之誉，誉不至则曰，善无益矣”，于是他们“疑圣人之教言，背先王之教，存其旧术，顺其常好，是以身辱名贱，而不免为人役也”。[2]

徐幹的修身理论与传统儒家理论没有本质的不同，但在功利问题上，徐幹有自己独特的见解。他认为，君子行善修身，并不等于不要功利，对功利的追求无损于君子之行。因此，他对儒家的功利观也作了修正，他认为古代的君子就已看重爵禄，诸子之书中所说“爵禄非贵，资财非富”，是他们见到小人不该居富贵而有富贵，因此而产生的愤激之辞。所以他认为，构建良好的社会秩序的关键就是要使圣人拥有爵禄，君子小人各得其位，使爵禄真正发挥作用。为证明这一观点，他引用《易》的观点说：

> 《易》曰：圣人之大宝曰位。何以为圣人之大宝曰位？位也者，立德之机也，势也者，行义之杼也。圣人蹈机握杼，织成天地之化，使万物顺焉，人伦正焉，六合之内各竟其愿，其为大宝不亦宜乎！故圣人以无势位为穷，百工以无器用为困，困则其资亡，穷则其道废。[3]

又借用法家思想而证明说：

1《中论·虚道》。

2《中论·修本》。

3《中论·爵禄》。

> 夫登高而建旌，则其所视者广矣；顺风而振铎，则其所闻者远矣。非旌色之益明，铎声之益远也，所托者然也。

在此，徐幹实际上是要求统治者能充分重视所谓"君子"的社会地位，他认为，只有使爵称不至于混乱，才能建立正常的尊卑等级秩序。

出于对重建社会伦理秩序的期盼，徐幹对儒家传统思想中的"不朽"观也作了阐发。在建安时代，思想很活跃，人们对经典的怀疑常溢于言表，有的观点已彻底否定了儒家的思想观点，徐幹所引述并加以驳斥的"仁者寿"问题就是一例。当时社会上有人怀疑儒家说教，说："孔子称仁者寿，而颜渊早夭；积善之家必有余庆，而比干身陷大祸。岂圣人之言不信而欺后人耶？"徐幹说，已故的司空荀爽就曾讨论过这一问题，荀爽认为古人所说的"死而不朽"主要是指精神的延续，而非对具体的肉体而言，说"太上有立德，其次有立功，其次有立言，其身殁矣，其道犹存，故谓之不朽"。徐幹表示赞同并进一步发挥说：

> 夫形体固自朽弊消亡之物，寿与不寿，不过数十岁；德义立与不立，差数千岁，岂可同日言也哉！颜渊时有百年之人，今宁复知其姓名耶？……由此观之，仁者寿岂不信哉！[1]

另有北海孙翱认为"死生有命，非他人之所致也"，儒家思想中的"积善有庆，行仁得寿"都是统治者为推行教化而提倡的信条，目的是诱导人们一心向善。他认为，如果统治者直接说行善得不到回报，反而容易陷入凶险的境地，则愚民百姓为恶者更多，违反了人的本性。所以孔子才说"民可使由之，不可使知之"。孙翱从政治教化的角度所作的解释应当是正确的，但徐幹却有别解。

---

1 《中论·夭寿》。

他认为通常的所说的长寿有三方面：一是自然之寿命；二是声闻之寿，即青史留名；三是行仁之寿，指君子行仁而惠及万物。儒家的“善有善报”思想自身不只是针对百姓的教化，而是希望士人能自觉履行道德信条和人生准则，不然孔子为什么说“有杀身以成仁，无求生以害仁”？对一个行仁者来说，短暂的生命因“声闻”而延续，这就是行仁者得“寿”的原因。

初看起来，徐幹对为人之道的论述大抵皆祖述儒家的主张，甚至无多大创见，但结合特定的历史条件来理解，我们便可知徐幹的用心良苦。汉末建安时代，是一个传统伦理道德体系崩溃，人们对新时期的伦理关系作重新审视的时代，所以徐幹虽老调重弹，却也具有现实意义。

三、对世俗辩风的批评

徐幹将孔子的“敏于行而慎于言”的观点发展成“君子贵言”的观点，说“君子必贵其言，贵其言则尊其身，尊其身则重其道，重其道，所以立其教。言费则身贱，身贱则道轻，道轻则教废”，将君子能否“贵言”与能否推行道德教化联系在一起。他进而认为，君子若非同道中人，则不能对他讲道德宏旨。如果一定要与同道之外的人进行言语交流，则必须有针对性地表达适合于听者身份的言论：“农夫则以稼穑，百工则以技巧，商贾则以贵贱，府吏则以官守，大夫及士则以法制，儒生则以学业。”他认为这不仅是言论的技巧，而且事关社会秩序。至于说为什么有时候君子也与凡夫俗子辩论大道，徐幹认为这只是君子一时的失察，误将平庸之士看成是知音的缘故[1]。

从“君子贵言”的观点看当时的辩风，徐幹认为当时的人们错误地理解了“辩”的含义，他说：

1《中论·贵言》。

> 俗士所谓辩者,非辩也。非辩而谓之辩者,盖闻辩之名而不知辩之实,故目之妄也。俗之所谓辩者,利口者也。彼利口者,苟美其声气,繁其辞令,如激风之至,如暴雨之集。不论是非之性,不识曲直之理,期于不穷,务于必胜。以故浅识而好奇者见其如此也,固以为辩,不知木讷而达道者,虽口屈而心不服也。夫辩者求服人心也,非屈人口也。故辩之为言别也,为其善分别事类而明处之也,非谓言辞切给而以陵盖人也。故《传》称《春秋》微而显,婉而辩者。然则辩之言,必约以至,不烦而喻,疾徐应节,不犯礼教,足以相称。乐尽人之辞,善致人之志,使论者各尽得其愿而与之得解其称也。无其名其理也,不独显若此,则可谓辩。故言有拙而辩者焉,有巧而不辩者焉。君子之辩也,欲以明大道之中也,是岂取一坐之胜哉!人心未之于是非也,如口味也,口者非以己之调膳则独美,而与人调之则不美也。故君子之于道也,在彼犹在己也。苟得其中,则我心悦焉,何择于彼?苟失其中,则我心不悦焉,何取于此?[1]

这里,徐幹指出了"善辩"并不是"利口"且言辞"不穷"而屈人之口,他认为这只是表面的东西,事实上看一个人是否能言善辩,主要应当看辩言是否能服人之心,是否能阐明事理,所以"言有拙而辩者焉,有巧而不辩者焉",真正的辩者不以"取一坐之胜"为论辩的目的,而是"善致人之志"。徐幹此言虽针对当时社会风气而发,实际上涉及到论辩的原则,于今看来,都具有积极意义。但让徐幹深感遗憾的是,世俗恰恰重视所谓的"利口",因为"利口者,心足以见小数,言足以尽巧辞,给足以应切问,难足以断俗疑",颇让一部分人受其迷惑。他认为,这正是社会秩序混乱的原因之一,故古代圣贤早就认识到这一问题而采取过措施:"先王之法,析言破律,乱名改作者杀之;行僻而坚,言伪而辩,记丑而博,顺非而泽者亦杀之。"这段言论实际上是借孔子杀少正卯之事告诫当时统治者在用人时要弄清"辩士"是否是真正善辩,还是图有虚

1 《中论·核辩》。

名,已不仅局限于讨论“善辩”的问题,而是复归于政治问题。

四、论人物评论的标准

在儒家传统思想中,常用圣贤来比喻高尚的人格。什么样的人物堪称圣贤?孔子申之“君子”、“圣人”,孟子提出过“大丈夫”,荀子推崇“大儒”。三位儒家先驱推出的理想人格中,只有荀子的阐述最为明白,他将士人分为三种类型:俗儒、雅儒、大儒。大儒是能触类旁通,集道德、智慧与才能于一身的人物,实际上也就是儒家所说的圣人。荀子眼中的大儒历史上只有两个:周公和孔子。徐幹对圣贤的理解既与历史上儒家的观点相同,又略有些差别。

在徐幹看来,士人修身的方式有两种类型,一种是“明哲穷理”,一种是“与行纯笃”。在二者不可兼得的情形下,宁可取“明哲穷理”而舍弃“志行纯笃”,因为“夫明哲之为用也,乃能殷民阜利,使万物无不尽其极者也。圣人之可用及,非徒空行也,智也”[1]。足见徐幹之所以取“明哲”的原因在于他将“智”放在特别重要的地位。下述言论更系统地阐述了他对“智”的重视:

> 或曰俱谓贤者耳,何乃以圣人论之?对曰:贤者亦然。人之行莫大于孝,莫显于清。鲁参之孝,有虞不能易;原宪之清,伯夷不能间。然不得与游、夏列在四行之科,以其才不如也。仲尼问子贡曰:汝与回也孰愈?对曰:赐也何敢望回。回也,闻一以知十;赐也,闻一以知二。子贡之行不若颜渊远矣。然而不服其行,服其闻一知十。由此观之,盛才所以服人也,仲尼亦奇颜渊之有盛才也。故曰:回也,非助我者也,于吾言无所不说。颜渊达于圣人之情,故无穷难之辞,是以能独获亹亹之誉,为七十子之冠。曾参虽质孝,原宪虽体清,仲尼未甚叹也。[2]

1《中论·智行》。

2《中论·智行》。

由此可知，孔子门下的曾参和原宪虽皆各有其品行高尚的一面，但却得不到仲尼的赏识，充其量只能算是普通的贤者；而颜回因为能体察圣人之情，在智慧上远胜于曾、原，故能成为七十子之冠。圣人之所以是贤者中最杰出的，正因其多智。

但在徐幹看来，成为圣贤仅有智慧还不行。他说："君子仁以博爱，义以除恶，信以立情，礼以自节，聪以自察，明以观色，谋以行权，智以辨物，岂可无一哉！"如徒有才智，或徒有美德，却不能建功立业，于世无补，这样的人也算不上圣贤，所以：

> 管仲背君事仇，奢而失礼，使桓公有九合诸侯、一匡天下之功，仲尼称之曰微管仲，吾其被发左衽矣。召忽伏节死难，人臣之美也，仲尼比为匹夫匹妇之为谅矣。是故圣人贵才智之特能立功立事益于世矣。如愆过多，才智少，作乱有余而立功不足，仲尼所以避阳货而诛少正卯也。何谓可取乎？汉高祖数赖张子房权谋以建帝业，四皓虽美行而何益？夫倒悬此固不可同日而论矣。

此处，徐幹引证儒家之论人物，已越过了儒家圣贤的范畴，甚至舍弃德行，如把管仲、张子房等权谋之士皆看成圣贤，正是适应了建安年间乱世出英雄的时势。徐幹在推崇"明哲之士"方面更有惊人之论：

> 殷有三仁，微子介于石不终日；箕子内难而能正其志；比干谏而剖心。君子以微子为上，箕子次之，比干为下。故《春秋》大夫见杀皆讥其不能以智自免也。且徐偃王知修仁义而不知用武，终以亡国；鲁隐公怀让心而不知佞伪，终以致杀；宋襄公守节而不知权，终以见执；晋伯宗好直而不知时变，终以陨身；叔孙豹好善而不知择人，终以凶饿。此皆蹈善而少知之谓也。[1]

1　此二条与上同出于《中论·智行》。

可见徐幹评论人物以能否权变和是否有智识为重，孔子提倡的“杀身以成仁”的信条遭到徐幹的部分否定。在《智行》篇的篇末，徐幹明确概括出“明智之士”的特征是：“威而不慑，困而能通，决嫌定疑，辨物居方，禳祸于忽杪，求福于未萌，见变事则达其机，得经事则循其常，巧言不能推，令色不能移，动作可观，则出辞为师表。”这哪里是儒家传统里所描绘的道德人物，简直就是战国纵横时期机关通神的人物！

五、对世俗逐名之风的抨击

徐幹认为，自孔子去世后，儒学的发展已渐渐偏离了正道，“民离圣教日久”，所以后世的欺世盗名之徒往往“生邪端，造异术，假先王之遗训以缘饰之”，其实只是行文与圣人同，其思想却与圣人相违背，都自认为得到圣人思想的真谛，以致后世学者受其迷惑，遗祸于后世。且当代的欺世盗名之学，与古代学术异端相比，为害更甚于古，因为古代杨朱、墨翟、申不害、田骈、慎到、公孙龙之徒，其学术与圣人之学原本就有很大差别，而当代的假儒学，因其名称“异乎圣人微”，所以受到后人的广泛遵从，导致道德人伦和社会秩序受到很大破坏，结果当时社会世风日下，是非颠倒：

> 勤远以自旌，托之乎疾固；广求以合众，托之乎仁爱；枉直以取举，托之乎随时；屈道以弭谤，托之乎畏爱；多识流俗之故，粗诵诗书之文，托之乎博文；饰非而言好，无伦而辞察，托之乎通理；居必人才，游必帝都，托之乎观风；然而好变易姓名，求之难获，托之乎能静；卑屈其体，辑柔其颜，托之乎温恭；然而时有距绝，击断严厉，托之乎独立；奖育童蒙，训之以己术，托之乎勤诲；金玉自待，以神其言，托之乎说道；其大抵也。

在徐幹的视野中，世俗之士行为污浊，已远离圣训，他们不择

手段追名逐利,已到了无以复加的地步:

> 苟可以取名而不必获实,则不去也;可以获实而不必收名,则不居也。汲汲乎常惧当时之不我尊也,皇皇尔又惧来世之不我尚也。心疾乎内,形劳于外。然其智调足以将之,便巧足以庄之,称托比类足以充之,文辞声气足以饰之。是以欲而如让,躁而如静,幽而如明,跛而如正。[1]

徐幹认为,他们的言行既非"仲尼之门",也非"尧舜之律",这些徒有虚名之徒只是"巧人之雄"、"伪夫之杰",但是"中才之徒,咸拜手而赞之,扬声以和之,被死而后论其遗烈,被害而犹恨己不逮",确实可悲之极。对名利的追逐,使社会上"父盗子名,兄窃弟誉,骨肉相绐,朋友相诈"的现象比比皆是,严重败坏了社会风气。

欺世盗名的手段主要是非正常的交游活动,《中论·遣交》篇为我们保存了一幅完整的东汉末年士大夫对名利趋之若鹜的场面:

> 桓、灵之世,其甚者也。自公卿大夫、州牧郡守,王事不恤,宾客为务,冠盖填门,儒服塞道,饥不暇餐,倦不获已,殷殷沄沄,俾夜作昼。下及小司列城墨绶,莫不相商以得人,自矜以下士,星言夙驾,送往迎来,亭传常满。吏卒传问,炬火夜行。阍寺不闭,把臂捩腕,扣天矢誓。推托恩好,不较轻重。文书委于官曹,系囚积于囹圄,而不遑省也。……有策名于朝,而称门生于富贵之家者比屋有之。为之师而无以教,弟子亦不受业,然其于事也,至乎怀丈夫之容,而袭婢妾之态。或奉货而行赂以自固,结求志属,规图仕进,然掷目指掌,高谈大语。若此之类,言之犹可羞,而行之者不知耻。

对这一史料,后人常截取前段,引以为"党人"活动材料,其实

1 以上皆见《中论·考伪》。

在徐幹的视线中，这些交游行为的真实目的“非欲忧国恤民，谋道讲德也，徒营己治私，求势逐利而已”。但所打出的却都是虚假的道德旗号，所以他感叹道：“嗟乎，王教之败乃至于斯乎？”为使统治者形成强烈印象，他借古今对比表达了其慕古的愿望：

> 古之君子，因王事之闲，则奉贽以见其同僚，及国中之贤者。其于宴乐也，言仁义而不及名利。君子未命者，亦因农事之隙，奉贽以见其乡党同志，及夫古之贤者亦然。则何为其不获贤交哉？非有释王事废交业游远邦旷年岁者也。故古之交也近，今之交也远；古之交也寡，今之交也众；古之交也为求贤，今之交也为名利而已矣。

> 故（古代）无交游之事，无请托之端，心澄体静，恬然自得，咸相率以正道，相厉以诚悫，奸说不兴，邪陂自息矣。世之衰矣，上无明天子，下无贤诸侯；君不识是非，臣不辨黑白；取士不由于乡党，考行不本于阀阅；多助者为贤才，寡助者为不肖；序爵听无证之论，班禄采方国之谣。民见其如此者，知富贵可以从众为也，知名誉可以虞哗获也。乃离其父兄，去其邑里；不修道艺，不治德行；讲偶时之说，结比周之党；汲汲皇皇，无日以处；更相叹扬，迭为表里；梼杌生华，憔悴布衣；以欺人主，惑宰相，窃选举，盗荣宠者，不可胜数也。

徐幹的议论不是凭空而发的。建安年间，虽然曹操掌握了大权，但东汉末年形成的朋党之风仍然在延续，其时用人皆由熟人引荐，各项制度尚未成形更助长了这一风气。作为曹操营垒中的一名文人，徐幹责无旁贷，必然会服务于新的政治集团，从政治的角度思考社会问题，研究解决的办法，所以徐幹对逐名之风的分析，必然还会落实到政治建设上来。他认为，俗士之名多不可信，统治者对臣下的考察必须亲自听其言而观其行。他认为：

大臣者，治万邦之重器也，不可以众誉著也。人主所宜亲察也。众誉者，可以闻斯人而已。以斯论之，则时俗之所不誉者，未必为非也；其所誉者，未必为是也。[1]

夫言或似是而非，实或似美而败，事或似顺而违道，此三者非至明之君不能察也。[2]

六、人物评论所见政治主张

历史上的学者，借古讽今是常用之法，徐幹也不例外。他在《中论·慎所从》和《亡国》中评价了两个失败的历史人物：项羽和王莽。评项羽说："昔项羽既败，为汉兵所追，乃谓其余骑曰：'吾起兵至今八年，身经七十余战，所击者服，遂霸天下。今而困于此，此天亡我，非战之罪也。'斯皆存亡所由，欲南反北者也。"认为项羽失败的真实原因既非天命，也非战不力，而是他不具备王者的资质："王者之取天下也，有大本，有仁智之谓也。仁则万国怀之，智则英雄归之。御万国，总英雄，其谁与争？"项羽虽在战场上屡获胜利，但充其量攻战也只属"王者之末事"，是"将帅之事"。项羽以"小人之器"且"暗于帝王之教"[3]，有一范增都不能用，当然不能得天下。

至于评价王莽，在徐幹的观察中，他虽然打着复古的旗号，广召名儒和术士，但却用强制的手段逼迫他们为其政权服务，"贤者恐惧，莫敢不至"，没有心甘情愿地服务于王莽政权，因而王莽政权"徒张设虚名以夸海内"，只是一个花架子，最终不能免于履灭的命运。因此，徐幹从项羽、王莽的命运中得出的结论是，明主不仅要

1 《中论·审大臣》。
2 《中论·慎所从》。
3 《中论·慎所从》。

统率贤才，使之效忠于自己的政权，而且必须得到他们的真心拥戴：

> 故明王之得贤也，得其心也，非谓得其躯也。苟得其躯而不论其心也，斯与笼鸟槛兽无以异也。则贤者之于我也，亦犹怨仇也，岂为我用哉！虽曰班万钟之禄，将何益欤？故苟得其心，万里犹近；苟失其心，同衾为远。今不修所以得贤者之心，而务循所以执贤者之身。至于社稷颠覆，宗庙废绝，岂不哀哉！[1]

役使和驾御贤才的方法是正确运用赏罚利器，他说：

> 政之大纲有二，二者何也？赏罚之谓也。人君明乎赏罚之道，则治不难矣。夫赏罚者不在乎必重，而在于必行。必行则虽不重而民惧，不行则虽重而民怠。故先王务赏罚之必行。

又说：

> 人不敢以亲戚之恩而废刑罚，不敢以怨仇之忿而废庆赏，夫何故哉？将以有救也。故《司马法》曰：赏罚不逾时，欲使民速见善恶之报也。

虽寥寥数语，却汇集了历代法家思想主张的核心内容。历史上，韩非极力推崇的君主控制臣下的方法就是刑赏，他称之为“二柄”[2]。韩非子还为君主具体阐述了以“二柄”为主体演绎出的七种统治方法，称之为“七术”[3]，“七术”之中的二术“信赏尽能”和

1 《中论·亡国》。
2 《韩非子·二柄》。
3 《韩非子·内储说左上·七术》。

"必罚明威"就是徐幹在此所申述的。商鞅也曾提出过"法、信、权"的思想,要求君主立法应当取信于民。可见徐幹从法家思想中吸收了部分内容,这使其思想在当时的时代更显实用。

从总体上看,徐幹的思想仍属于儒学在建安年间的新诠释,《四库提要》中将《中论》归之于儒家类较为恰当。《中论》后序也说徐幹作《中论》的原因是因为他在建安浓厚的文学氛围中"疾辞人美丽之文不能敷陈道教",传世《中论序》也说徐幹"统圣人中和之业,蹈贤哲守度之行",明其对儒家思想的继承。但徐幹能适应时势的需要,不一味地依顺儒学的传统说教,在其思想中已渗透进他对社会的深入思考。其论说皆属有感而发,不流于空洞,尤其是法家思想的引入更使他的思想具有鲜活的时代内容。因而,徐幹也不失为建安时代重要的思想建设者。

第六章　独树一帜的曹氏父子

汉末建安,在"经学已成弩末"[1]的情形下,曹氏父子以其丰硕的文学成就理所当然地成为建安文坛三巨匠。也许,正由于建安三曹在文学方面的成就太过突出,掩盖了学术成就的其他方面,故前人侧重于对三曹进行文学上的研究,而疏于对三曹的学术成就和思想进行系统的评述。其实,三曹在学术方面的建树不只是文学,在社会政治方面的成就超过了文学成就。

第一节　曹操:离经叛道的治世之术

曹操学术不属于东汉经学学统。在东汉经学统序中,无论官学还是私学,其学术一般都有明显的师承。就官学而言,不同的经典分别由不同的博士掌教。《后汉书·百官志·太常》说:"博士十四人,比六百石。"同《志》注说:"《易》四,施、孟、梁丘、京氏。《尚书》三,欧阳,大、小夏侯氏。《诗》三,鲁、齐、韩氏。《礼》二,大、小戴氏。《春秋》二,公羊严、颜。掌教弟子。国有疑事,掌承问对。"就私学而言,东汉中后期的马援和汉末的郑玄都是门徒众多,汉末名士也大率能找出其师承源流,而有关曹操的史载中却不见其有

1 [清]唐晏著,吴东民点校:《两汉三国学案·凡例》,第5页。

受任何经学名师授业的记录。史书中只记载曹操曾为太学诸生的经历，但对自己师承何人，曹操在其自述《让县自明本志令》中只字未提，所以即使曾"为太学诸生"，充其量也只是太学中一个外围弟子。

曹操不但无经学师承，更在汉末名士以卫道自居的士林氛围中屡遭排斥。史称南阳宗世林因鄙薄曹操为人，在曹操想与其结交，并且已"与之牵手"的情形下，竟然拂袖而去，"不与之交"[1]。汉末士林领袖人物许劭，在曹操多次造访的情形下，才不得已勉强为曹操的作品题"清平之奸贼，乱世之英雄"。究其原因，与曹操的出身不无关系。陈寅恪先生在评述魏晋历史演变时说："魏为东汉内廷宦官阶级之代表，晋则外廷士大夫阶级之代表。故魏晋之兴亡递嬗乃东汉晚年两统治阶级之竞争失败问题。"[2]此说已广为流布，为学界所共识。前推则汉魏之嬗变当是东汉内廷宦官阶级之代表的胜利。陈先生此言不是凭空虚论，处于汉魏嬗变之际的曹氏家族的确出于宦官的谱系。众所周知，曹操之祖父曹腾，为汉桓帝时的中常侍大长秋，其父曹嵩也正是凭借祖辈久处禁中的资历才在汉末卖官风潮中买得太尉一职，故于汉末士大夫激扬名声、声名鹊起之际，曹操却无引以为荣的经学身世。笔者认为，曹氏家族是否宦官阶级的代表另当别论，但陈先生所言却给我们提供了思考问题的门径。毫无疑问，正是宦官的家世出身使曹操置身于经学学统之外，使曹操及其二子的学术与思想走向了一条有别于传统学术的道路。曹操学术与思想虽在某些方面仍离不开传统的经学文化，但其总体面貌确与汉末传统的经学士大夫相去甚远，他们对社会政治、人生哲理的探讨及生活旨趣、行事方式都表

1 《世说新语》卷三《方正》及注引《楚国先贤传》，朱铸禹《〈世说新语〉汇校集注》，第 147-148 页。上海古籍出版社，2002 年 12 月第 1 版。下版本同。

2 陈寅恪：《书〈世说新语〉文学类钟会撰四本论始毕条后》，《金明馆丛稿初编》第 48 页，三联书店，2001 年 6 月第 1 版。

现出某些“离经叛道”的特点。

需要注意的是，曹氏虽出于宦官，但曹氏家风却与汉末在官场中兴风作浪的赵忠、张让之流有别。曹操祖父曹腾，“在省闼三十余年，历事四帝”[1]，未尝有失，其清慎于宦官阶层中罕见。父亲曹嵩，出自夏侯氏，为曹腾养子，居太尉官虽无卓政，但亦无迫害士人之劣迹。正因为如此，曹操才能在汉末宦官子弟奢靡无度的世风中别具一格，虽不属经学世家，却“雅好诗书文籍，虽在军旅，手不释卷。每每定省从容，常言人少好学则思专，长则善忘，长大而能勤学者，唯吾与袁伯业耳”[2]。又曾在弃官闲居之时，“春夏习读《书》《传》，秋冬弋猎，以自娱乐”[3]。潜心研究社会政治问题，从古代的书籍中揣摩古代的治世良方，并在后来的政治实践中付诸实施。

汉末政衰，传统经学“言必称尧舜”的学术主张已无法为统治者提供救世良方，汉灵帝刘宏自身就已意识到这一问题。史称灵帝以“国中王子侯之贤者”[4]的身份上台，足见灵帝并不是糊涂之君。他最初颇重经学，但后来却设鸿都门学以取士，“好闾里小事”，“诸为尺牍及工书鸟篆者，皆加引召”[5]，这样就将选举的范围扩大到经学以外的领域。灵帝之设鸿都门学虽与宦官影响有关，但更重要的原因是活跃于宫廷之中的所谓饱学之士大抵皆平庸之辈。史载灵帝于西园弄狗，给狗“著进贤冠”[6]，实际上也正是对儒士大夫的嘲弄。在灵帝看来，奉经学为正宗的汉末党人之言论太过偏激，不但于世无补，徒以增乱，这也是党锢事件发生的隐性原

1 《三国志·魏志·武帝纪》，注引司马彪《续汉书》，第1页。
2 《三国志·魏志·文帝纪》注引《典论·自序》，第90页。
3 《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》，第4页。
4 《后汉书·窦武传》，第2241页。
5 《后汉书·蔡邕传》，第1992页。
6 《后汉书·灵帝纪》，第346页。

因[1]。

曹操长于宫廷，亲眼目睹汉末社会弊象丛生、危机四伏的局面，又被汉末士林拒之圈外，故其微时的愿望不是在经学方面有特殊的造诣，而是研究现实政治，以政绩显名。他在《让县自明本志令》自述说："孤始举孝廉，年少，自以本非岩穴知名之士，恐为海内人之所见凡愚。欲为一郡守，好作政教，以建立名誉，使世士明知之。"[2]其廓清天下之志于此可见。在其未曾发迹之时，尽管为士林所拒，仍然有一部分士人欣赏曹操的过人之处，如桥玄、李瓒、何颙等[3]，皆预言将来能安天下者必是曹操。士人作此预言不完全是由于曹操有什么军事才能，因为曹操的军事才能最初尚未显现，而是他们已看到曹操与众不同的思想和行事风格。桥玄与曹操谈话的内容史无记录，但史称曹操拜访，"玄见而异焉"，显见曹操所发之宏论确为桥玄前所未闻。治乱世须下猛药，曹操所言莫非正是其后来在实践中体现出的抑豪强、驱朋党、平选举、齐风俗等内容，而这些正是历代法家再三强调的治世主张。许子将说曹操是"治世之能臣，乱世之奸雄"，也正是指曹操在御下之术方面有过人之处。从曹操的知识结构来看，他对法家、兵家和历史都有了解，

1 《后汉书·宦者列传》载：灵帝时，郎中张钧上书说黄巾起义爆发原因是因为宦官作恶，要求灵帝斩"十常侍"以谢天下，结果灵帝大怒说："此真狂子也。十常侍固当有一人善者不？"结果张钧被杀。第2535页。

2 《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏武故事》，第32页。

3 《后汉书·桥玄传》："初，曹操微时，尝往候玄，玄见而异焉，谓曰：'今天下将乱，安生民者其在君乎！'操常感其知己。"《后汉书·党锢列传·李膺传》："膺子瓒，位至东平相。初曹操微时，瓒异其才，将没，谓子宣等曰：'时将乱矣，天下英雄无过曹操。张孟卓与吾善，袁本初汝外亲，虽尔勿依，必归曹氏。'诸子从之，并免于乱世。"《后汉书·党锢列传·何颙传》："及党锢解，颙辟司空府，每三府会议，莫不推颙之长。累迁。及董卓秉政，逼颙以为长史，托疾不就，乃与司空荀爽、司徒王允等共谋卓。会爽薨，颙以它事为卓所系，忧愤而卒。初，颙见曹操，叹曰：'汉家将亡，安天下者必此人也。'操以是嘉之。"第1697、2197、2218页。

在实践中贯彻的也正是古代的法家思想，故在社会思想方面针对汉末弊政提出了诸多独特的见解。

在汉末统治出现危机时，早就有部分士人呼吁统治者改弦易辙，采用法家学说，实行峻法统治。如桓帝时，崔寔在其《政论》中说：

> 自汉兴以来，三百五十余岁矣。政令垢玩，上下怠懈，风俗彫敝，人庶巧伪，百姓嚣然，咸复思中兴之救矣。且济时拯世之术，岂必体尧蹈舜然后乃理哉？……俗人拘文牵古，不达权制，奇伟所闻，简忽所见，乌可与论国家之大事哉！
>
> 量力度德，《春秋》之义。今既不能纯法八代，故宜参以霸政，则宜重赏深罚以御之，明著法术以检之。自非上德，严之则理，宽之则乱。何以明其然也？近孝宣皇帝明于君人之道，审于为政之理，故严刑峻法，破奸轨之胆，海内清肃，天下密如。荐勋祖庙，享号中宗。筭计见效，优于孝文。及元帝即位，多行宽政，卒以堕损，威权始夺，遂为汉室基祸之主。[1]

可惜崔氏之言没有被统治者采用，而曹操对社会政治的认知及其政治实践恰与崔氏不谋而合。

曹操认识到豪强兼并是汉末社会贫困的主要根源，也是基层社会秩序混乱的首因。故曹操在出任济南相期间就奉行打击豪强的政策，在击败袁绍后曾下令说：

> 有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。袁氏之治也，使豪强擅恣，亲戚兼并，下民贫弱，代出租赋。……（今）其收田租亩四升，户出绢一匹，绵二斤而已，他不得擅兴发。郡国守相明检察之，无令强民有

1 《后汉书·崔骃传》，第1726、1727页。

所隐藏而弱民兼赋也。[1]

可见曹操深悉豪强对社会的危害，了解豪强往往转嫁负担，让弱民代交租赋的事实，力图对此现实有所改变。终曹操之世，其打击豪强的政策始终未变。

对汉末党争中日渐形成的浮虚之风，曹操也有所认识。尽管曹操虽也对宦官专权深感痛心，曾上书为受宦官迫害的窦武、陈蕃鸣冤说“武等正直，而见陷害，奸邪盈朝，善人壅塞”[2]，但他同时也对党人的朋党风气深表愤恨，尤其痛恨世俗妄评人物之风。他说：

阿党比周，先圣所疾也。闻冀州俗，父子异部，更相毁誉。昔直不疑无兄，世人谓之盗嫂；第五伯鱼三娶孤女，谓之挝妇翁；王凤擅权，谷永比之申伯；王商忠议，张匡谓之左道：此皆以白为黑，欺天罔君者也。吾欲整齐风俗，四者不除，吾以为羞。[3]

由于曹操深疾汉末浮华之士，所以在其执政的过程中力图扭转世风，整齐风俗。献帝都许后，曹操为司空，任用毛玠为东曹掾，与崔琰同掌选举，“其所举用，皆清正之士，虽于时有盛名而行不由本者，终莫得进”[4]。不仅如此，曹操还采取极端措施，杀浮华之士。孔融被杀也正因其有“指白为黑”的本领，其身上还存有党人的遗风。所以曹操在杀孔融后针对其名声犹存的情况，特下令说：

太中大夫孔融既伏其罪矣，然世人多采其虚名，少于核实。见融浮艳，好作变异，眩其诳诈，不复察其乱俗也。此州人说平原祢衡受传融

1 《三国志 · 魏志 · 武帝纪》注引《魏书》，第 26 页。
2 《三国志 · 魏志 · 武帝纪》，第 3 页。
3 《三国志 · 魏志 · 武帝纪》，第 27 页。
4 《三国志 · 魏志 · 毛玠传》，第 375 页。

论，以为父母与人无亲，譬若缻器，寄盛其中。又言若遭饥馑，而父母不肖，宁赡活余人。融违反天道，败伦乱理，虽肆市朝，犹恨其晚。更以此事列上，宣示诸军将军、将校掾属，皆使闻见。[1]

可见孔融被杀，不是因为其与曹操有什么个人恩怨，而是因曹操构建的秩序中，不允许有什么人哗众取宠，标新立异，他实行的是法家的专制思想，推行的是务实的风气。况且孔融在曹操营中不但没有什么引起重视的功绩，反而其危言耸听已对曹操现存的政治构成了威胁，所以才被杀。后人认为他"忤曹操"，只是一种表象。曹操阵营中得罪曹操的大有人在，但并未落得像孔融这样被族灭的下场，便是明证。杨修被杀与孔融原因相似。与孔融、杨修的被杀相反，曹操对绝大多数士人则采取优容的态度。如前所说的曹操年轻时曾鄙薄曹操为人而不与之交的南阳宗世林，曹操在控制局面后曾再次戏谑地问他"可以交不"，宗世林偏不服软说"松柏之志犹存"[2]。曹操尽管"不悦"，可不但没有杀他，反而"以其名贤犹敬礼之。敕文帝修子弟礼，就家拜汉中太守"[3]。可见"忤曹操"只要不颠倒黑白，不会轻易被杀。再如毛玠，曹操说他有"古人之风"，所以在攻克柳城后将一些缴获的"素屏风"等送给他，说是赠给他"古人之服"[4]。又《魏书·高柔传》裴注引《魏氏春秋》曰："柔既处法平允，又夙夜匪懈，至拥膝抱文书而寝。太祖尝夜微出，观察诸吏，见柔，哀之，徐解裘覆柔而去。自是辟焉。"若平时一贯作风正直的修慎之士，偶尔犯禁，亦能得到宽容。《后汉书》卷二十七《魏书·徐邈传》：

1 《三国志·魏志·崔琰传》注引《魏氏春秋》，第373页。

2 《世说新语·方正》，第147页。

3 《世说新语·方正》注引《楚国先贤传》，第148页。

4 《三国志·魏志·毛玠传》，第375页。

徐邈字景山,燕国蓟人也。太祖初平河朔,召为丞相军谋掾,试守奉高令,入为东曹议令史。魏国初建,为尚书郎。时科禁酒,而邈私饮至于沈醉。校事赵达问以曹事,邈曰:“中圣人。”达白之太祖,太祖甚怒。度辽将军鲜于辅进曰:“平日醉客谓酒清者为圣人,浊者为贤人,邈性修慎,偶醉言耳。”竟坐得免刑。后领陇西太守,转为南安。

徐邈酒后狂言,以“中圣人”自居,其狂傲不亚于孔融,却可免罪,正因为“邈性修慎”,不属于浮华之列。

汉末政衰与迷信风气的浓厚亦有关系。东汉一朝,由于统治阶级的提倡,经学与纬学交织在一起,造成了谶纬迷信的泛滥,出现了儒士方士化现象。这一情形直接导致了东汉末年原始道教的兴盛。汉末兴起的原始道教被利用来发动农民起义的事实使曹操认识到要巩固统治秩序,必须对道教加以控制。黄巾起义被统治者镇压后,时任济南相的曹操便开始对民间道教的活动进行抑制,下令“止绝吏民,不得祠祀”,毁坏道教祠祭场所达六百余处。在曹操控制了汉政权后,继续推行这一政策,“及至秉政,遂除奸邪鬼神之事,世之淫祀由此遂绝”[1]。曹操在毁坏民间祭祀场所后,还对道教方士实行集中控制。曹植《辩道论》说出了曹操招致方士的目的:

本所以集之于魏国者,诚恐斯人之徒,挟奸宄以欺众,行妖隐以惑民,故聚而禁之也。岂复欲欢神仙于瀛洲,求安期于海岛,释金辂而履云舆,弃六骥而羡飞龙哉![2]

足见曹操此举一方面旨在加强对他们思想的控制,另一方面也为了消除社会的不安定因素。

1 《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》,第4页。
2 《广弘明集·古今佛道论衡·实录一》,《全三国文》第1151页。

曹操本人及其父子并不相信方士从事的迷信活动，曹植说，对于方术“自家王与太子及余兄弟，咸以为调笑，不信之矣”。故甘始等方士“终不敢进虚诞之言，出非常之语”[1]。但对于一些符合医学原理的延年益寿和去病之方也能加以接受。曹操对老子也很尊敬，在曹操大规模毁坏道教场所的过程中，老子庙却未被毁，原因是“武皇帝以老子贤人，不毁其屋”[2]。事实上，法家思想源于老子，法家思想与老子思想有许多共通之处。曹操对社会政治展开探索的过程中，许多观点都与老子的主张不谋而合，其人生哲学也受到老子思想的影响，故他曾对臣下徐奕说：“君之忠亮，古人不过也。然微太严，昔西门豹佩韦以自缓，夫能以柔弱制刚强者，望之于君也。”[3]

曹操在研究社会政治问题的过程中，最引人注目的成就是其对人才的理解。按儒家传统观点，帝王所用之才应当以德为先，而曹操却大胆地提出“举贤勿拘品行”的口号，并多次申明这一观点。《论吏士行能令》驳斥“议者或以军吏虽有功能，所谓‘可与适道，不可与权’”的观点，认为“治平尚德行，有事赏功能，论者之言，一似管窥虎”[4]。《求贤令》则进一步说：“自古受命及中兴之君，曷尝不得贤人君子与之共治天下者乎！及其得贤也，曾不出闾巷，岂幸相遇哉？……若必廉士而后可用，则齐桓其何以霸世！今天下得无有被褐怀玉而钓于渭滨者乎？又得无有盗嫂受金而未遇（指下文提及的陈平、苏秦等）无知者乎？二三子其佐我明扬仄陋，唯才是举，吾得而用之。”[5]《敕有司取士毋废偏短令》更明确地表述了曹操对德能关系的看法，他说：“夫有行之士未必能进取，进取

1 《广弘明集·古今佛道论衡·实录一》，《全三国文》第1151页。
2 《续高僧传》三十《僧勔难道论》，《全三国文》第1082页。
3 《三国志·魏志·徐奕传》，第377页。
4 《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》，第24页。
5 《三国志·魏志·武帝纪》，第32页。

之士未必能有行也。陈平岂笃行，苏秦岂守信邪？而陈平定汉业，苏秦济弱燕。由此言之，士有偏短，庸可废乎！有司明思此义，则士无遗滞，官无废业矣。”[1]《举贤勿拘品行令》历数历史上若按德行则不可能受到统治者重视的人物，指出他们的业绩：“昔伊挚、傅说，出于贱人；管仲，桓公贼也，皆用之以兴。萧何、曹参，县吏也；陈平负污辱之名，有见笑之耻，卒能成就王业，声著千载。吴起贪将，杀妻自信，散金求官，母死不归，然在魏，秦人不敢东向，在楚则三晋不敢南谋。”呼吁下属戮力进贤说：“今天下得无有至德之人放在民间，及果勇不顾，临敌力战。若文俗之吏，高才异质，或堪为将守，负污辱之名，见笑之行；或不仁不孝，而有治国用兵之术：其各举所知，勿有所遗。”[2]尽管曹操一再强调举贤不拘品行，但并非真的需要“不仁不孝”之人，而是寻找不拘小节，而为世俗不容之人。在大节方面，曹操还是不能容忍不孝者的。如前所言，曹操杀孔融的原因之一就是认为他不孝，违背伦常。

举贤不拘品行的思想最早应当源自韩非，《韩非子·六反》篇首次系统剖析了社会评价体系与国家评价体系的不同标准。他认为有六种被国家认可的行为却被社会否定，六种对国家不利的行为却得到社会的承认。韩非说：

> 畏死远难，降北之民也，而世尊之曰“贵生之士”。学道立方，离法之民也，而世尊之曰“文学之士”。游居厚养，牟食之民也，而世尊之曰“有能之士”。语曲牟知，伪诈之民也，而世尊之曰“辩智之士”。行剑攻杀，暴憿之民也，而世尊之曰“磏勇之士”。活贼匿奸，当死之民也，而世尊之曰“任誉之士”。
>
> 赴死询诚，死节之民，而世少之曰“失计之民”也。寡闻从令，全法之民也，而世少之曰“朴陋之民”也。嘉厚纯粹，整谷之民也，而世少之

1 《三国志·魏志·武帝纪》，第44页。
2 《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》，第49页。

曰“愚戆之民”也。重命畏事，尊上之民也，而世少之曰“怯慑之民”也。挫贼遏奸，明上之民也，而世少之曰“谄谗之民”也。

正由于从国家的标准和社会的标准评判人物时出现了不同的评价，所以对维护统治来说，统治者能否按国家的标准来选拔人才显得非常重要。曹操的人才观已越过了社会标准这一障碍，所以才不拘于社会上一般人理解的“德行”，成为历史上公开宣称举才不拘德行的执政者。曹操关于人才的学术认知从思维观念上讲虽来自于韩非，其直接来源当源自他对历史的研究，他对陈平如此了解，显见熟悉汉史。《史记·高祖本纪》中陈平曾对刘邦说过，“士之仁廉者皆归楚，而士之无耻嗜利之徒皆归汉”是刘胜项败的原因，陈平虽没有明确要刘邦举才不重品行，但其言论确已反映出这一观点。曹操也正是从陈平的言论中进一步提炼出突破常规的举贤思想。

说曹操的思想来源于法家，还可从御下之术中得到反映。曹操大权在握后，时年已七十二岁的司空张温欲讨好曹操，于建安十三年，“辟司空曹操子丕为掾”，结果，“操怒，奏温辟臣子弟，选举不实，免官”。

又《三国志·魏书·任城威王彰》载：

任城威王彰，字子文，少善射御，膂力过人，手格猛兽，不避险阻。数从征伐，志意慷慨。太祖尝抑之曰：“汝不念读书慕圣道，而好乘汗马击剑，此一夫之用，何足贵也！”课彰读《诗》、《霍》……太祖尝问诸子所好，使各言其志，彰曰：“好为将。”太祖曰：“为将奈何？”对曰：“被坚执锐，临难不顾，为士卒先；赏必行，罚必信。”太祖大笑。建安二十一年，封鄢陵侯。

可见曹操对曹彰如此年少就深知赏罚御下之道深为赞赏。

第二节 曹丕：守成与创新

曹丕生活与成长的环境已与曹操不同，其学术渊源于三方面：曹操的影响，戎马生涯，曹操政权中的汉末遗老集团。故其学术大抵继承了曹操的传统，又有自身的特点。

曹丕成长于戎马生涯中，在历次征战中，曹操长子曹昂及曹丕等都常从出征。建安二年（197年），曹操征张绣，张绣先降后突然再反，曹操于仓促之间被张绣打败。曹昂在曹操乘骑受伤后，将自己的战马送给曹操，结果死于战场[1]。曹丕当时只有十岁，"乘马得脱"[2]。但曹操让诸子适应戎马生活的同时，并未放松对他们的学术素养和政治才能的培养。在曹丕的周围活跃着一批东汉的老臣[3]，在他们的影响下，曹丕"少诵诗论，及长而备历五经四部，《史》、《汉》、诸子百家之言，靡不毕览"[4]。深厚的学养奠定了他在建安学术史上的地位。

在社会政治方面，曹丕继承了曹操禁道教的传统，认为道教方术都是不可信的行骗之术，因此他继续对箓风进行打击。他认为，帝王明道设教，只是隆礼法、明孝心的需要，"先王祭礼，所以昭孝事祖，大则郊社，其次宗庙，三辰五行，名山大川"。除此而外，都不在祀典之列。但是到了王朝的后期，朝纲失禁，人们"崇信巫史，至乃宫殿之内，户牖之间，无不沃酎。甚矣其惑也"。所以他下令

1 《三国志·魏志·武帝纪》注引《世语》，第15页。

2 《三国志·魏志·文帝纪》注引《典论·自序》，第89页。

3 《三国志·魏志·崔琰传》载，曹操征并州，曾"留琰傅文帝于邺"。崔琰熟悉儒典，且曾求学于郑玄，其对曹丕影响很大。《三国志·魏书·王朗传》注引《魏略》说，曹丕常与薛夏"推论书传，未尝不终日也"。可见曹不受传统影响很大，远甚于其父，第368页、421页。

4 《三国志·魏志·文帝纪》注引《典论·自序》，第90页。

"自今其敢设非祀之祭巫祝之言，皆以执左道论，著于令典"[1]。与此同时，对于世人奉老子为神的行为也严令禁止说：

> 汉桓帝不师圣法，正以嬖臣而事老子，欲以求福，良足笑也。此祠之兴由桓帝，武皇帝以老子贤人，不毁其屋。朕亦以此亭当路，行来者辄往瞻视，而楼屋倾颓，傥能压人，故令修整。昨过视之，殊整顿。恐小人谓此为神，妄往祷祝，违犯常禁，宜宣告吏民，咸使知闻。

他认为，方士自称通过养生能使人超越生死，都是不可信之说，故批评说：

> 夫生之必死，成之必败，天地所不能变，圣贤所不能免。然而惑者望乘风云，与螭龙共驾，适不死之国，国即丹谿。其人浮游列缺，翱翔倒景，饥餐琼蕊，渴饮飞泉。然死者相袭，丘垄相望，逝者莫反，潜者莫形，足以觉也。[2]

曹丕对世俗迷信方士之风气分析说：

> 颍川郤俭，能辟谷，饵伏苓。甘陵甘始，亦善行气，老有少容。庐江左慈，知补导之术，并为军吏。初，俭至市，市伏苓，价暴数倍。议郎安平李覃，学其辟谷，餐食伏苓，饮寒冰，中泄利殆至殒命。后始来，众人无不鸱视狼顾，呼吸吐纳。军谋祭酒弘农董芬为之过差，气闭不通，良久乃苏。左慈到，又竞受其补导之术，至寺人严峻往从问受。阉竖真无事于斯术也，人之逐声，乃至于是。光和中，北海王和平亦好道术，自以当仙，济南孙邕少事之，从至京师。会和平病死，邕因葬之东陶，有书百余卷，

---

1 《三国志 · 魏志 · 文帝纪》，曹丕《禁设非祀之祭诏》，第 84 页。

2 《典论 · 论郤俭之事》，见《文选》郭景纯《游仙诗》注，又张孟阳《七哀诗》注。《全三国文》，第 1095 页。

药数囊,悉以送之,后弟子夏荣言其尸解。邕至今恨不取其宝书仙药。刘向惑于鸿宝之说,君游眩于子政之言,古今愚谬,岂唯一人哉![1]

在反对迷信风气的同时,曹丕能对人的生老病死作出正确的解释,这在当时也是难能可贵的。他说:

然人形性,同于庶类,劳则早毙,逸则晚死。

淳于意诊赵章,谓其命在五日,后至七日乃死。章嗜粥,内脏充实,故得延日也。[2]

曹氏父子都不信虚誉,信奉"眼见为实,耳听为虚"的哲学。曹丕曾在《典论》中记载与邓展比武一事,邓展号称其武技能"空手入白刃",曹丕以所食之甘蔗为器械与之比武三回合,结果,比武中曹丕"三中其臂"。邓展不服,进行了最后一次较量,结局仍是如此[3]。

但曹丕无曹操复杂的政治阅历,对汉末弊政的了解也无其父深刻。他不似曹操那样被士林拒之圈外,反而因其魏太子的身份受到士人的拥戴,因而他较多地受到经学的影响,甚至称自己的行为是"吾备儒者之风,服圣人之遗教"[4],后又因其即帝位具备了守成之君的身份,所以曹丕对社会政治的研究和认知在许多方面都不同于曹操。

首先,曹丕改变了对经学的态度,具体表现为尊孔和重经学两方面。有汉一代,虽经学隆盛,但孔子后裔却没有受到统治者的特别照顾。至汉末桓帝重老子,更加剧了孔氏家族的衰落。孔融作

1 《三国志·魏志·华佗传》注,第805页。
2 《全三国文》,第1095页。
3 《三国志·魏志·文帝纪》注引《典论·自序》,第90页。
4 《三国志·魏志·文帝纪》注引《魏书》,第84页。

为季汉孔氏家族的名士，最后却落得个身死族灭的下场，而曹丕却于黄初二年下诏：

> 其以议郎孔羡为宗圣侯，邑百户，奉孔子祀，令鲁君修起旧庙，置百石吏卒，以守卫之。又于其外广为屋宇，以居学者。

此举不但给孔氏家族以殊荣，而且在孔庙之外增设多重房屋，“以居学者”[1]。除尊孔设庙外，曹丕还对郑称等名儒礼遇有加，特命郑称以笃学大儒之身份以经学教太子。这些都对经学传统的恢复起到了推动作用。

其二，曹丕恢复了东汉以经取士之传统。他在《取士勿限年诏》中说：

> 今之计、考，古之贡士也；十室之邑，必有忠信。若限年然后取士，是吕尚、周晋不显于前世也。其令郡国所选，勿拘老幼，儒通经术，吏达文法，到皆试用。有司纠故不以实者。[2]

关于东汉的选官制度，汉桓帝时尚书令左雄奏章中曾经提出：“限年四十以上，儒者试经学，文吏试章奏。”左雄这一建议，是针对东汉后期选举严重不实的情况而言的。他说：“汉初诏举贤良、方正，州郡察孝廉、秀才，斯亦贡士之方也。中兴以后，复增补敦朴、有道、贤能、直言、独行、高节、质直、清白、敦厚之属。荣路既广，觖望难裁，自是窃名伪服，浸以流竞。权门贵仕，请谒繁兴。”[3]左雄之言为桓帝采纳。左雄之言虽为桓帝采纳，但在桓、灵之世，由于宦官把持朝政，这一制度有名无实，灵帝卖官和开鸿都门取

1 《三国志·魏志·文帝纪》，第77–78页。
2 《三国志·魏志·文帝纪》，第79页。
3 《后汉书·左雄传》，第2042页。

士更是对这一选官传统的打击。曹丕的“儒通经术,吏达文法”实际上是对这一传统的恢复与继承,但也有创新。左雄所论之“章奏”与曹丕诏令中的“文法”应不是同一概念,后者比前者更强调写作的特长。曹丕不但自身就擅长写作,而且对文章的写作技巧和作用颇有研究,这些已成中国文学史上的经典之论。《典论·论文》:“盖奏议宜雅,书论宜理,铭诔尚实,诗赋欲丽。此四科不同,故能之者偏也,唯通才能备其体。”“盖文章经国之大业,不朽之盛事,年寿有时而尽,荣乐止乎其身,二者必至之常期,未若文章之无穷。是以古之作者,寄身于翰墨,见意于篇籍。不假良史之辞,不托飞驰之势,而声名自传于后。”[1]又《答卞兰教》:“赋者,言事类之所附也。颂者,美盛德之形容也。故作者不虚其辞,受者必当其实。”[2]

第三,曹丕改变了曹操打击豪强的政策,其《议轻刑诏》说:“昔太山之哭者,以为苛政甚于猛虎……广议轻刑,以惠百姓。”[3]曹丕的轻刑措施来源于他对西汉历史的研究,他特别推崇汉初的孝文帝,曾对孝文帝发表评论说:

> 昔有苗之不宾,重华舞以干戚。尉佗称帝,孝文抚以恩德,吴王不朝,赐之几杖以抚其意,而天下赖安;乃弘三章之教,恺悌之化,欲使昔时累息之民,得阔步高谈,无危惧之心。若贾谊之才敏,筹划国政,特贤臣之器,管、晏之姿,岂若孝文大人之量哉![4]

可见他非常仰慕孝文帝时期的宽政,认为历史上的管仲、晏子虽治国有方,但却非比孝文帝之政。曹丕不仅对汉代历史有研究,

1 《全三国文》,第1098页。
2 《三国志·魏志·卞后传》注引《魏略》,第158页。
3 《三国志·魏志·文帝纪》注引《魏书》,第84页。
4 《三国志·魏志·文帝纪》注引《魏书》,第88页。

还常常将汉史与前史作比较，从中推勘帝王之优劣以寻求得失。如周成王与汉昭帝两位帝王有过相似的经历，都在亲政前有名臣辅政，曹丕对他们作比较说：

> 或方周成王于汉昭，佥高成而下昭。余以为周成王体上圣之休气，禀贤妣之贻诲，周、召为保傅，吕尚为太师，口能言则行人称辞，足能履则相者导仪，目厌威容之美，耳饱仁义之声，所谓沈渍玄流，而沐浴清风者矣。犹有咎悔，聆二叔之谤，使周公东迁，皇天赫怒，显明厥咎。犹启诸金縢，稽诸国史，然后乃悟。不亮周公之圣德，而信金縢之教言，岂不暗哉！夫孝昭，父非武王，母非邑姜，养惟盖主，相则桀光，体不承圣，化不胎育，保无仁孝之质，佐无隆平之治，所谓生于深宫之中，长于妇人之手。然而德与性成，行与体并。年在二七，早智夙达，发燕书之诈，亮霍光之诚，岂将有启金縢、信国史，而后乃寤者哉！使夫昭、成均年而立，易世而化，贸臣而治，换乐而歌，则汉不独少，周不独多也。[1]

第四，曹丕吸取东汉时期外戚专权的历史教训，要求古今成大事者必须严防妇人干政，故他作了《内诫》篇。其《序言》说：

> 三代之亡，由乎妇人，故《诗》刺艳妻，《书》诫哲妇，斯已著在篇籍矣。近事之若此者众。或在布衣细人，其失不足以败政乱俗。至于二袁，过窃声名，一世豪士，而术以之失，绍以之灭，斯有国者所宜慎也。是以录之，庶以为戒于后。作《内诫》。[2]

他认为改变外戚专权的办法是通过法律禁止后族获取权力，因此特下诏说：

---

1 《周成汉昭论》，载《艺文类聚十二》、《御览》八十九。《全三国文》，第1098–1099页。

2 《群书治要》，《全三国文》，第1094页。

夫妇人与政，乱之本也。自今以后，群臣不得奏事太后。后族之家不得当辅政之任，又不得横受茅土之爵。以此诏传后世，若有背违，天下共诛之。[1]

但是这一政策却在曹丕以后遭到破坏，以至于后来在晋出现了惠帝皇后贾南风专权的局面。

第五，对汉末浮华的世风，曹丕虽有所认识，但与其父略有不同。他一方面指斥桓、灵之际的士风是：

阉寺专命于上，布衣横议于下。干禄者殚货以奉贵，要名者倾身以事势。位成乎私门，名定乎横巷。由是户异议，人殊论，论无常检，事无定价。长爱恶，兴朋党。[2]

另一方面，又对人们正常的交游活动加以肯定说：

夫阴阳交，万物成。君臣交，邦国治。士庶交，德行光。同忧乐、共富贵，则友道备矣。《易》曰："上下交而其志同。"由是观之，交乃人伦之本务，王道之大义，非特士友之志也。[3]

这一新理解对于学术交游至关重要，曹丕与其父不但对朋党和交游的理解不同，而且自身就非常喜欢交游。从这一意义上说，其后游谈风气的日盛，不能不说与曹丕有关。

1 《三国志·魏志·文帝纪》，第 80 页。
2 《典论》，载《意林》，《全三国文》，第 1094 页。
3 《初学记》十八引《魏文帝集》，《全三国文》，第 1094 页。

第三节　曹植：布衣论政

曹植与曹丕有着相似的生活和成长环境，他们都经历过战争生活，又同时受到曹氏家风的影响，但因其不具备太子的身份，故其学术与曹丕有明显不同，在许多方面反而直接继承了曹操的学术风格。

曹植继承了曹氏家风，对方士迷信持否定态度。如前所说，他认为曹操召集方士是防止他们“挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民，故聚而禁之也”。而不是出于求仙的目的。其《辩道论》进一步展开评论说：

> 夫神仙之书，道家之言，乃言傅说上为辰星宿，岁星降下为东方朔。淮南王安诛于淮南，而谓之获道轻举。钩弋死于云阳，而谓之尸逝柩空。其为虚妄，甚矣哉！中兴笃论之士有桓君山者，其所著述多善。[1]

可知曹植不但将一些传言斥之为“虚妄”，而且对东汉初年的以破除迷信、反谶纬而著称的桓谭特别推崇。

当时在曹植的封地鄄城有号称为汉武帝所留的旧殿堂，他认为给此屋维修不值，听其毁坏又很可惜，就常拆些旧殿上的材料，以修缮宫室房舍。恰巧曹植生病，身体虚弱，神志恍惚，几天后才痊愈，结果方术之士乘机大做文章，“以为武帝魂神，生兹疾病”，曹植认为他们只不过是“妄说”，是“小人之无知，愚惑之甚者”。他认为汉武帝“则死有知，亦当逍遥于华都。留神于旧室，则甘泉通天之台，云阳九层之阁，足以绥神育灵，夫何恋于下县，而居灵于朽

---

1 《广弘明集·古今佛道论衡·实录一》，《全三国文》，1151 页。

宅哉”！况且，这些方士的做法是“以生谕死，则不然也，况于死者之无知乎”！所以针对这一情况，曹植特下《毁鄄城故殿令》，明确表示拆毁该殿，并正告百姓不要“坐自生疑”[1]。

对于世俗流行的相术，曹植也认为不可信。他说：“世人固有身瘠而志立，立体小而名高者，于圣则否，是以尧眉八彩，舜目重瞳，禹耳参漏，文王四乳。然则世亦有四乳者，此则驽马一毛似骥耳！”[2]又假借荀子之言以明人无法得知天道：“荀子曰，以为天不知人事耶？则周公有风雷之灾，宋景有三次之福。以为知人事乎？则楚昭有弗荣之应，郗文无延期之报。由是言之，则天道之于相占，可知而不疑，不可得而无也。”[3]其《贪恶鸟论》述世人皆以伯劳鸟的叫声为不祥，传说周相尹吉甫因听信后妻谗言而杀其子伯奇，后伯奇化为伯劳与在田间游历的父亲相遇，于桑树上鸣叫。处于杀子而深陷后悔境地中的尹吉甫最终识得此鸟就是其子伯奇，于是射杀后妻。世人因此忌讳伯劳鸟的鸣叫，认为伯劳鸟鸣叫代表着祸事的发生。曹植认为，这只不过是后世好事者的附会，“若其为人灾害，愚民之所信，通人之所略也”[4]。此外，对于容易引起迷信解释的一些自然现象，曹植都试图对之作符合科学的解释。其《萤火论》说：“《诗》云，熠耀宵行。《章句》以为鬼火，或谓之燐，未为得也。天阴沉数雨，在于秋日，萤火夜飞之时也，故云宵行。”[5]《说疫气》认为建安二十二年的疾疫流行是“阴阳失位，寒暑错时”所致，“而愚民悬符压之，亦可笑也”[6]。

---

1 《毁鄄城故殿令》，《文馆词林》。《艺文类聚》作《黄初五年令》，《全三国文》，第1131页。

2 《艺文类聚》七十五，《全三国文》，第1150页。

3 《书钞》一百十五，《全三国文》，第1150页。

4 《艺文类聚》二十四，又《毛诗·七月》正义，《御览》九百二十三，九百五十一，《全三国文》，第1151页。

5 《毛诗·东山正义》，同上，第1151页。

6 《御览》七百四十二，同上，第1152页。

由于对方士等杜撰出的虚拟世界不感兴趣。曹植与其父兄相同,对社会政治颇有研究,尤其是对社会活动中的人物进行研究。他对历史上的帝王周成王和汉昭帝也进行过比较,持论与曹丕有异,其论说:

> 周公以天下初定,武王既终,而成王尚幼,未能定南面之事。是以推己忠诚,称制假号。二弟流言,邵公疑之,发金縢之匮,然后用寤,亦未决也。至于昭帝所以不疑于霍光,亦缘武帝有遗诏于光。使光若周公践天子之位,行周公之事,吾恐叛者非徒二弟,疑者非徒邵公也。且贤者固不能知圣贤,自其宜耳!昭帝固可不疑霍光,成王自可疑周公也。若以昭帝胜成王,霍光当逾周公耶?若以尧舜为成王,汤、禹作管、蔡、邵公,周公之不见疑必也。[1]

结合前引曹丕之周成、汉昭论,似可见争论的问题是周成、汉昭之智识高下的问题,认为周成王高于汉昭帝的一派认为周成王尚须借助“金縢之匮”才能深信周公,汉昭帝则始终对霍光深信不疑。而曹植则根据当时不同的历史背景,不同意作简单的比较,认为周公是暂践天子位,所以“成王自可疑周公”;而霍光仅仅是辅臣的身份,况且有汉武帝的遗诏作保证,故“昭帝固可不疑霍光”,仅仅从疑与不疑的区别不能确定两人智识的高下。今天看来,曹丕与曹植的立论孰是孰非殊难了断,但曹氏兄弟研究周成、汉昭是有其现实意义的。因为其时正处于曹操辅汉的局面中,周成、汉昭之论可从侧面对曹操居魏公的合法性提供历史根据。

曹植比曹丕走得更远,他不仅比较了周成、汉昭,而且对西汉、东汉两朝的开国之君进行了比较,且在态度上明显偏向光武。其

1 《御览》四百四十七,《全三国文》,第1149页。笔者按:对周成、汉昭的评论,似乎有多人参加,窃疑当时有一次聚会,各人对这一问题发表各自的议论。

述汉高祖说：

“昔汉之初兴，高祖因暴秦而起，官由亭长，□自亡徒，招集英雄，遂诛强楚，光有天下，功齐汤武，业流后嗣，诚帝王之元勋，人君之盛事也。然而名不继德，行不纯道，寡善人之美称，鲜君子之风采，惑秦宫而不出，窘项座而不起，计失乎郦生，忿过乎韩信，太公是诰，于孝违矣。败古今之大教，伤王道之实义。身没之后，崩亡之际，果令凶妇肆酖酷之心，嬖妾被人豕之刑，亡赵幽囚，祸殃骨肉，诸吕专权，社稷几移。凡此诸事，岂非高祖寡计浅虑以致□？然彼之雄才大略，俶傥之节，信当世至豪杰健壮杰士也，又其枭将盖臣，皆古今之鲜有，历世之希睹。彼能任其才而用之，听其言而察之，故兼天下而有帝位，流巨勋而遗元功也。不然斯不免当世之妄。

又述评光武帝说：

夫世祖体乾灵之休德，禀贞和之纯精，通黄中之妙理，韬亚圣之懿才。其为德也，聪达而多识，仁智而明恕，重慎而周密，乐施而爱人。值阳九无妄之世，遭炎光厄会之运，殷尔雷发，赫然神举，用武略以攘暴……军未出于南京，莽已弊于西都。夫当此时也，九州鼎沸，四海渊涌，言帝者二三，称王者四五，咸鸱视狼顾，虎超龙骧。光武秉朱光之巨钺……尔乃庙胜而后动众，计定而后行师，故攻无不陷之垒，战无奔北之卒。是以群下欣欣，归心圣德，宣仁以和众，迈德以来远。故窦融闻声而影附，马援一见而叹息。股肱有济济之美，元首有穆穆之容。敦睦九族，有唐虞之称；高尚纯朴，有羲皇之素；谦虚纳下，有吐握之劳；留心庶事，有日昃之勤。乃规弘迹而造皇极，创帝道而立德基。是以计功则业殊，比隆则事异，旌德则靡愆，言行则无秽，量力则势微，论辅则力劣。卒能握乾图之休征，应五百之显期，立不刊之遐迹，建不朽之元功。……故曰

光武其优也。[1]

可见他高光武帝而低汉高祖的理由是汉高祖于道德上“名不继德，行不纯道，寡善人之美称，鲜君子之风采”，在郦生、韩信问题上有过失；让项羽烹太公，违背了孝道。其言行从总体上“败古今之大教，伤王道之实义”，以后又发生了吕后惨毒和诸吕专权的事件，所以是“寡计浅虑”，赖辅臣之力才得成功。反之，光武帝则在言行上于德不亏，初起时势力微弱，身边的辅臣之才远非能与汉高祖属下萧、信之流相比，然而却能成功。

曹植对人物的研究不限于古代帝王，其研究甚至涉及到了当世人物。其《辅臣论》曾对一些当时的名臣进行过精到的评论，略举一二：

“盖精微听察，理析豪分，规矩可则，阿保不倾，群言系于口，而研核是非，典诰总乎心，而唯所用之者，钟太傅（钟繇）也。

清素寡欲，聪敏特达，存志太虚，安心玄妙，处平则以和养德，遭变则以断蹈义，华太尉歆（华歆）也。

知虑深奥，渊然难测。执节平敌，中表维藩，恭以奉上，爱以接下，纳言左右，为帝喉舌，曹大将军（曹真）也。[2]

从曹植对古代帝王和臣属的评论中可知其重视德行和人的智慧两方面，但曹植重视德行，只是在一定层度上是对曹操“唯才是举”学术思想的背离。之所以说一定程度，是因为曹植虽重德行，但其治世主张在本质上也还是继承了曹氏家风中的严刑峻法思想，在《赏罚令》中引用谚语说“人心不同，若其面焉。唯女子与

1 《汉二祖优劣论》，《艺文类聚》十二，《御览》四百四十七，《全三国文》，第1149页。

2 《全三国文》，第1150页。

小人为难养也，近之则不逊，远之则怨”。又说“自世闲人或受宠而背恩，或无故而人叛，违顾左右，旷然无信”。其对人性的剖析与历史上商鞅、韩非的视角相一致，商鞅所说“以良民治，便乱至削；以奸民治，则治至强”，就是将民众假想成奸民，为其采用峻法统治提供理论依据。韩非虽非明言奸民、良民哲学，但其主张君主要借助于神妙莫测的御下之“术”推行统治，实际上也就是将民众看成是奸民来进行治理。曹植对《韩非子·七术》颇能心悟其旨，故感叹说“乃知韩昭侯藏弊袴，良有以也”。所以他进一步认为君主的御下之法是“役使臣在三品：有可以仁义化者，有可以恩惠驱者，此二者不足以导之，则当以刑罚使之；刑罚复不足以率之，则明圣所不能畜”。君主的有效治国手段是恩威并用，最后的手段就是行杀戮，同时要贯彻赏不避疏，刑不避亲的原则，“功之宜赏，于疏必与，罪之宜戮，在亲不赦”[1]。这是典型的法家治世原则。

建安时代，正是三国之主用人之际，儒家传统的穷隐达仕的观点已不符合时代的需要，而法家思想历来就推崇功臣，要求士人必须为君主所用，曹植对此也发表了自己的见解。《七启》篇借隐者玄微子与务世君子镜机子的对话，讨论仕与隐的问题，作者安排的结局是玄微子出山，随镜机子回到现实世界[2]。这一结果既表明了曹植的学术观点，又表达了其渴望建功立业，留名青史的愿望。

曹植于明帝之时，曾两次上书求自试，表达了其不愿意当富贵翁，渴慕建立功业的愿望。其在《又求自试表》中说：

> 夫人贵生者，非贵其养体好服，终竟年寿也，贵在其代天而理物也。夫爵禄者，非虚张者也，有功德然后应之当矣。无功而厚爵，无德而禄重，或人以为荣，而壮夫以为耻。故太上立德，其次立功。盖功德者，所以垂名也。名者不灭，士之所利，故孔子有夕死之论，孟轲有弃生之义。

1 《全三国文》，第1132页。

2 《七启》，《文选》又《艺文类聚》五十七，《全三国文》，第1142页。

彼一圣一贤，岂不愿久生哉？志或有不展也。是用喟然求试，必立功也。呜呼！言之未用，欲使后之君子知吾意者也。[1]

在《上疏陈审举之义》中也表达了其愿意任职的愿望：

常愿得一奉朝觐，排金门，蹈玉陛，列有职之臣，赐须臾之间，使臣得一散所怀，摅舒蕴积，死不恨矣。[2]

曹植不仅多次要求介入政治，而且在自己的封国中也认真地履行着其治国实践。其《藉田论》说：

春耕于藉田，郎中令侍寡人焉。顾而谓之曰："昔者神农氏始尝百草，教民种植。今寡人之兴此田，将欲以拟乎治国，非徒娱耳目而已也。……"[3]

曹植的诸种表现，实际上仍然是曹氏的家风在起作用。因为曹操对诸子进行的教育就是能者得任[4]，他们体会到生命的价值不是虚度时日，虚度光阴对他们来说是一件十分痛苦的事。曹植求自试与其说他对王位有什么企图，倒不如说是他一贯表现出的积极的人生态度。

曹丕即位后，曹植"封于东土"，"为魏藩辅"，所获兵勇皆"年在耳顺"，士兵加虎贲等计二百多人。曹植认为即使他的手下都正值壮年，如此少的兵力，一旦王室有难，都不足以自救，更何况士兵

1《三国志·魏书·陈思王植传》注引《魏略》，《全三国文》，第1136页。

2《三国志·魏志·陈思王植传》注引《魏略》，同上，第1139页。

3《艺文类聚》三十九，《全三国文》，第1149页。

4 曹操《诸儿令》说："儿虽小时见爱，而长大能善，必用之，吾非有二言也。不但不私臣吏，儿子亦不欲有所私。"《御览》卷四百二十九，《全三国文》，第1065页。

皆老弱无力者，因此他深知曹氏政权不甚服众。他曾引述古代的分封制，对曹丕不重视曹氏集团利益的做法提出批评说：

> 近者汉氏广建藩王，丰则连城数十，约则飨食祖祭而已，未若姬周之树国，五等之品制也。若扶苏之谏始皇，淳于越之难周青臣，可谓知时变矣。夫能使天下倾耳注目者，当权者是矣。故谋能移主，威能慑下，豪右执政，不在亲戚。权之所在，虽疏必重。势之所去，虽亲必轻。盖取齐者田族，非吕宗也；分晋者赵、魏，非姬姓也。惟陛下察之。苟吉专其位，凶离其患者，异姓之臣也。欲国之安，祈家之贵，存共其荣，没同其祸者，公族之臣也。今反公族疏而异姓亲，臣窃惑焉。[1]

曹植要求恢复分封制在当时的时代不无道理，持此意见的还有曹冏，他曾作《六代论》，故后来的晋室便参照曹冏之言而行分封。但魏初不分封承继的是曹操的思想，故分封之论没有受到重视。

曹植一生虽作过很多辞赋，但他却从内心里认为最高的学术仍是社会政治研究，辞赋只不过是“小道”，不足以“揄扬大义，彰示来世”，所以他不甘“徒以翰墨为勋绩，辞颂为君子”，而是立志从事史学，尽自己的毕生精力，“采史官之实录，辨时俗之得失，定仁义之衷，成一家之言”[2]。

从三曹的学术可约略知悉建安时期学术的大致态势：建安时期的学术风气中论、评的氛围日渐浓厚，而逐字逐句地研究经典的方法，其时的确已退居次要的地位，淡出人们的生活，建安人物的言论中已很少出现汉代传统的“某经曰”式的经典又传统的引经据典的论证（至少三曹是如此）。这一变化对文学的繁荣起到了关

1 《三国志·魏志·陈思王植传》注引《魏略》，《全三国文》，第1139页。
2 《与杨德祖书》，《全三国文》，第1140页。

键的作用，因为文学创作从本质上来说是一种发散性思维，与论辩的方式具有一致性，都不需要长年累月地搜集系统的学术资料，对资料的系统性要求不高。文学作品和义理的推衍皆可因一事而发感慨，只是前者在形式上归之于文学，而后者在形式上属议论文；前者的抒情色彩浓厚，而后者的说理色彩强烈，二者在表达思想方面和学术方法上相同。

三曹学术可谓是建安学术与政治互动的典型。将三曹学术放在一起考察，也使我们更清晰地看到三曹学术在建安年间的异同及其对历史进程产生的影响。三曹中由于曹操和曹丕先后主宰政局，故他们的学术对历史影响要大些。三曹学术具有共性，即都偏重于对社会政治进行研究。他们虽各自提出了自己的施政模式，但法家思想构成了三曹学术的主线，故三曹在破除迷信，打击道教方面观点趋向一致，在防范后族专权、务实和积极入世的人生哲学方面也表现出更多的共同点。但其学术差异也十分明显，曹操二子中，曹丕的学术渊源与曹操不同，故又重受到经学的影响，进而影响到其对社会政治的理解与其父有诸多不同：曹操打击豪强，而曹丕重门第阀阅；曹操抑朋党，而曹丕纵交游；曹操唯才是举，而曹丕以德为先，复以经取士。曹植对曹操的学术继承相对多些，但却无机会在更大范围内施政，因而在曹丕即位后，曹操的学术对三国历史进程的影响也就被阻断了。曹氏政权在曹丕以后逐渐走向了强权窃命的过程，曹氏父子的学术差异对其时社会和历史进程的影响当是重要的原因。

第七章 对建安学术的总结

在前面我们对建安学术进行了全面了解后，我们知道，汉末建安之际，学术本不是一片荒原，相反，伴随着经学的衰微，建安学人有了更为广阔的视野，因此他们对自然、社会和人生的理解要远比汉代经学隆盛期的士大夫深刻得多。对他们来说，在传统与创新、开拓与守旧的矛盾冲突中，选择进退，仕还是隐，是择木而栖还是随遇而安，不仅表明了自身的人生态度，在某种意义上也就反映了他们对人生的新的理解。正是在这种矛盾的冲突中，学术方法发生了变化，新思想也随之产生，人们面临着前所未有的诸多全新的课题，又逐个地加以解决。从总体上来讲，建安时期伴随着经学治国功能的削弱，诸子学的复兴，在学术研究领域和思想的创新方面，越来越偏重于探讨形而上的问题。儒学在建安时期不受重视，从事经学的博士也在政治上无大的出路，这一情形我们可以从由建安入魏的高柔之言得到证明：

文帝践祚，以柔为治书御史。……明帝即位，封柔延寿亭侯。以博士执经，柔上疏曰："臣闻遵道重学，圣人洪训；褒文崇儒，帝者明义。昔汉末陵迟，礼乐崩坏，雄战虎争，以战陈为务，遂使儒林之群，幽隐而不显。太祖初兴，愍其如此，在于拨乱之际，并使郡县立教学之官。高祖即

位，遂阐其业，兴复辟雍，州立课试……然今博士皆经明行修，一国清远，而使迁除限不过长，惧非所以崇显儒术，帅励怠惰也。……臣以为博士者，道之渊薮，六艺所宗，宜随学行优劣，待以不次之位。敦崇道教，以劝学者，于化为弘。”帝纳之。[1]

可见直至明帝时，对博士的任命仍有限制，最高不过地方县长，足见建安年间在用人方面对儒生的轻视。

事实上，建安年间，由汉入魏的一些老儒即使受到朝廷征用，所提建议也大率为陈腐之论，得不到统治者的垂目。如高堂隆为高堂生之后，是汉末建安数一数二的经学学者，非常熟悉儒典，建安十八年被曹操征用为丞相议掾，但在曹操去世以前，他向曹操曾有什么进言，史无记载。史载：

始，景初中，帝以苏林、秦静等并老，恐无能传业者，乃诏曰："昔先圣既没，而其遗言余教，著于六艺。六艺之文，《礼》又为急，弗可斯须离者也。末俗背本，所由来久。故闵子讥原伯之不学，荀卿丑秦世之坑儒。儒学既废，则风化曷由兴哉？方今宿生巨儒，并名年高，教训之道，孰为其继？昔伏生将老，汉文帝嗣以晁错；穀梁寡畴，宣帝承以十郎。其科郎吏高才解经义者三十人，从光禄勋隆、散骑常侍林、博士静，分受四经三礼，主者具为设课试之法。夏侯胜有言：'士病不明经术，经术苟明，其取青紫如俯拾地芥耳。'今学者有能究极经道，则爵禄荣宠，不期而至。可不勉哉！"数年，隆等皆卒，学者遂废。[2]

可见至魏明帝景初中，经学人才出现了极度匮乏的局面。从汉末入魏的一些老儒都相继去世，年轻的一辈已不屑走父辈的经学研究之路，所以才形成这一局面。经学人才虽然匮乏，但另一方

1《三国志·魏志·高柔传》，第685-686页。

2《三国志·魏志·高堂隆传》，第717-718页。

面，建安学人的视野却更加开阔，所以建安时期除经学学术研究有所衰退外，在其他领域却有诸多的建树。

第一节　建安学术史上解决的主要问题

在本文第一章我们就已了解到，建安学术是在经学逐渐衰微的过程中产生的，也是在盛极一时的汉帝国走向穷途末路之际产生的。在汉代的传统学术已不能挽救汉帝国覆亡命运的情形下，诸多的问题已摆在建安时期人们的面前：汉帝国因何会衰亡？历史将向何处发展？在汉帝国解体后，曾经作为准统治阶级的士人该如何重新定位自身的角色？统治者又如何应对新的复杂的政治局面？这些问题在建安学术史上都有了相应的答案。

一、对传统天命论的修正

在汉儒的思想中，天命论曾经盛极一时。在他们看来，汉室江山在遭至王莽乱汉之后尚能再次延续数百年，刘氏得天之佑是重要的原因。东汉谶纬之学的兴盛直接来源于董仲舒的“天人感应”神学体系，受董仲舒思想体系的影响，传统经学解决问题的出发点往往从自然界出现的种种不正常现象来联系现实的政治，故东汉朝臣的奏章中充斥着神学的论断。用天人感应的思想去解决现实政治问题，不但从学理上说是荒诞的，从学术推导的结果来看，也大多对政治无什么建设性意见，至多是空发议论，劝诫统治者要勤于听政、体恤下民之类，所以东汉后期，统治者对这些“习故蹈常”之说已感到厌烦，灵帝之所以喜闻闾里小事，其实就是这方面的表现。灵帝之时，于熹平中为永昌太守的曹鸾上书为党人辩白说：

> 夫党人者,或耆年渊德,或衣冠英贤,皆宜股肱王室,左右大猷者也,而久被禁锢,辱在泥涂。谋反大逆,尚蒙赦宥,党人何罪,独不开恕乎?所以灾异屡见,水旱荐臻,皆由于斯。宜加沛然,以副天心。[1]

这一番天人感应理论的活学活用,对灵帝毫不适用,这番言语不但不能救党人,反倒葬送了自己的性命。史载灵帝听后勃然大怒,将之以槛车征弃市。由此可见,东汉后期,天人感应说对灵帝的影响到底有多大,看灵帝之表现,大概就能清楚了。

汉末建安的学者在研究现实政治问题时,也逐渐背离了传统的思路,一方面出现了援道入儒,以道家关于宇宙起源的理论代替天命论的倾向,另一方面在研究现实政治问题时从天命转向了人事。

如郑玄对纬书的注解,已引入了道家的自然观。尽管他仍未彻底摆脱天人感应理论,实际上已对天命论作了部分修正。如第三章所言,纬书在论述宇宙万物的根源时说宇宙"始俾太易",郑玄注文说"太易,无也。太极,有也。太易从无入有",又说"太易,天地未分,乾坤不形也"[2]。郑玄将"太易"释为"无",以"无"为天地的本源,正与道家对宇宙本源的理解相一致。在解释宇宙出现的过程时,郑玄进一步将宇宙的生成过程分为"太易"、"太初"、"太始"三个步骤,说太易是"以其寂然无物"而得名,太初是"气之始",太始是"形之始",并引《老子》文"有物混成,先天地生"以喻其理,显见其接收了老子关于宇宙起源的主张。[3]

另一经学名师何休虽继承公羊学的传统以天人感应思想和天命理论对经典作重新诠释,但其注文中也引入了道家关于宇宙起源的理论,出现了援道入儒的倾向。如前所说,何休对《春秋公羊

1 袁宏《后汉纪》二十四,熹平五年。《全后汉文》,第909页。
2 《易纬乾凿度》郑注。
3 《周易乾凿度》卷上。

传》卷一“君之始年”的注文为“变一为元,元者,气也。无形以起,有形以分,造起天地”。此处“无形以起”即认为天地起于无形,其后魏晋玄学中的道家理论,也正是强调世界本于虚无。

仲长统在《昌言》中引述汉史上汉高祖和光武帝君臣故事时也说“二主数子所以震威四海,布德生民,建功立业,流名百世者,唯人事之尽耳,无天道之学焉”;又说“从此言之,人事为本,天道为末耳”[1]。他虽然承认天道的存在,但他同时认为,所谓用天道完全是指顺应自然规律;至于说天人感应之类,士大夫运用来道说吉凶,皆无可取处,所以一味陈说“天道”(这里指天人感应)而无视人事之谋略者,只是形同“巫医祝卜”。皇上如此,是为“昏乱迷惑之主”,臣下如此,是为“覆国亡家之臣”。仲长统之言,强调人事的作用,实际上是对天命思想的否定。

蔡邕一方面借阴阳灾异上书汉灵帝,写下《诏问灾异八事》,另一方面却又对充斥天命迷信的纬书表示怀疑,通过对天文历法的研究,发现谶文与现今的实际情况有时并不吻合。其《历数议》得出结论说:“有文于谶,无验于今,未必为是;有验于今,无文于谶,未必为非。”“以今浑天图仪检天文,亦不合于《考灵曜》。光、晃诚能自依其术,更造望仪以追天度,远有验于图书。”[2]实际上否定了谶文的权威性。虽寥寥数言,却是思想上的重大突破,反映了天命思想的动摇。

荀悦对天命的认识同样充满着矛盾,他一方面认为祈请有时有用,“气物应感”则有效,另一方面对神仙之事和纬书之言都持否定态度,认为传说中的神仙之术是“诞哉,末之也已矣”[3];又认为纬书不是仲尼所作,实际上否定了纬书在汉人心目中的地位。

1 《全后汉文》,第955页。

2 《续汉书·历律志(中)》,《全后汉文》,第868-869页。

3 《申鉴·俗嫌》。

虞翻注《易》也接收了《老子》的道家思想，他虽未明引《老子》关于道生万物的言论，但其推明阴阳之道，立足于卦爻的变化而推知人事之吉凶，其自身就是对天命的否定。他对王充评价颇高，而王充则是东汉著名的无神论者。与此同时，虞翻说那些被传言以为升天成仙的人都不过是死人，也表明了其无神论的态度。

曹氏父子的学术，也立足于研究人事，他们都不相信有所谓天命的存在，而是锐意进取，同时对世俗所谓神仙之事嗤之以鼻，从总体上体现出他们思想的进步性。

孔融对古代"圣人"的议论同样体现出其对天命神学的叛逆态度。荀愔等认为尧这样的杰出的圣人不是凡胎，而是禀受"乾坤之醇灵"、"造化之元气"而生；孔融则认为，尧之圣"与诸圣同"，只不过"以久见称为君耳"[1]。实际上已否定了荀愔等人圣贤"受灵禀气"之论。

可见建安时期的学者或对天命表示怀疑，或明确认为天命之不可信，都在不同程度上对天命神学的思想作过扬弃，这一倾向使建安学术更偏重于对人事进行研究，从而形成了建安学术务实、经世的特征。

二、对统治方法的重新探索，形成了许多极有价值的认识

在汉代统治走向衰微的过程中，汉代统治秩序赖以构建的传统政治理论也受到挑战和怀疑，针对汉代统治出现的问题，汉末建安的士人也提出了各自的见解。

应劭以协助统治者进行秩序建设和加强思想建设为学术目标，从正风俗的角度对统治秩序进行过详尽的探索。他认为，自孔子以后，历经战国纵横之世，不仅儒学的传承出现了不同的派别，而且百家峰起的局面更使人们的思想出现混乱，无所适从。汉代

1 《御览》八百十一，《全后汉文》第923页。

时儒者不仅不能驳正，反而诸说迭出，更为“繁富”，以至于一些错误的思想观念长期流行于民间，导致人们正邪不分，不能认识正确的事理，以至于俗说流行，莫正是非。因此，应劭在序文中明确说自己作《风俗通义》的直接原因是因为天下大乱之际，担心后人更加迷惑于误说，特作此篇，目的是评析“流俗之过谬”，使事皆“该之于义理”。什么是“义理”？义理即评判是非的标准。《风俗通义》的内容揭露了历史上许多名不副实的事例，甚至认为后人对孝文帝的赞美也属溢美之辞，因此要求统治者要坚持从国家的标准而非社会的标准看问题。对于世间盛传的迷信之事，应劭不但自己在任县令期间亲自整齐风俗，还建议统治者将整齐风俗看成是治国的大事。这些都是极有价值的见解，对当时及后世都具有积极意义。

仲长统是建安之际在社会政治理论方面卓有建树的学术名家，他的《昌言》曾获得章炳麟的极高评价。章氏说东汉至魏初的诸子有几百家，“辨事不过《论衡》，议政不过《昌言》，方人不过《人物志》，此三家差可攀晚周。其余虽娴雅，悉腐谈也”[1]。虽太过武断，但于此可见《昌言》极富学术原创性。仲长统在《昌言》中极力寻找社会治乱的规律，认为统治者对于治世和乱世必须采取不同的人才标准和用人政策，指出“任循吏于大乱之会，必有恃仁恩之败”，与曹操的“唯才是举”思想不谋而合。又认为天下由治到乱的原因往往是由统治者所造成的，开国之君的统治尚可，但王朝统治常常覆灭在后继者手中，为此他要求“后嗣之主”要特别引以为戒，确实是明智之见。仲长统还综合先秦诸子的社会政治主张，赋予“刑德并用”的传统社会政治主张以新的涵义，创造性地认为“刑德并用”虽是“人君之常任”，却并非在任何历史时期都适用。在“革命之期运”，即我们今天所说的社会转型期，则“非征伐用兵，则不能定其业”；在社会衰乱之际，“奸宄之成群，非严刑峻法，

1 章炳麟《国故论衡》卷五《论式》。

则不能破其党”。因此，他认为“时势不同，所用之教亦宜异也”。重点突出了“权宜用于一时”的结论，实际上正是为曹操集团剿灭其他军阀提供理论依据。以此理论分析现存社会制度，仲长统对东汉的三公制度提出了批评，他认为历史上长期施行过“一卿为政”，自春秋战国至秦和西汉虽名号不同，其集权性质却相一致。西汉王朝由汉高自成帝之所以兴盛，原因便在于集权的强大，这是因为“任一人则政专，任数人则相倚”。而光武帝“虽置三公，事归台阁”的做法在仲长统眼里显然是“矫枉过直”，从表面看使权力更集中于皇帝之手，实际上走向了反面。他说，东汉的“中世”所选之三公，皆“清悫谨慎循常习故者，是妇女之检柙，乡典之常人耳”，根本不足以堪大任，反而让宦官和外戚有机可乘，侵犯帝权，所以仲长统认为若要建立合适的中央集权体制，“未若置丞相自总之”。这一意见又与曹氏所行不谋而合。众所周知，丞相制废除数百年后，正是曹操重又恢复了这一制度。此外，仲长统表明了他对改革的态度，他认为，统治者对一些制度进行改革是必要的，但必须采取灵活的办法。对于在历史上已被证明的好的方面，应当恢复；对于一些经改革而行不通的，则应当及时纠正。为此，他认为，汉初分封，使汉室子弟拥有的权力过大，以至于他们骄奢淫逸，对国家权力构成了威胁，后来于景帝、武帝之间，“降爵削土，稍稍割夺，卒至于坐食奉禄而已”。这样的改革是成功的，可以有效地实现中央集权，因而应当立即施行。西汉后期，曾有复井田之举。井田制的改革虽然失败了，但仲长统对“复井田”的改革措施持赞成态度，认为“今欲张太平之纪纲，立至化之基础，齐民财之丰寡，正风俗之奢俭，非井田实莫由也”。至于说，孝文帝废除肉刑，虽被后世传为美谈，仲长统却认为此举恰恰使法律缺乏了对“中罪”的制约，使民众陷于死亡的边缘，“是为忍于杀人也，而不忍于刑人也”。因此他明确认为肉刑的改革是不当的，应当恢复。还有，仲长统主张高薪养廉，批评汉末世风，反对世俗的不良习俗等，皆具有明确

的现实指向。有些在当时就为曹操等统治者采用,有些则对后世产生了深刻的影响。

荀悦的《申鉴》同样对政治理论和统治方法进行了卓有成效的探索。他成功地综合吸收了历史上儒、道、法三家的治国经验,认为治国的关键不仅仅在于国君,而在于君臣的和谐。认为国君既要有赏罚分明的治国方法,又要以民为本,强调国君必须重民轻身,这一认识反映了历经汉末的政治摧残后,士人重新争取在国家政权中的主体地位的要求和对治世明君的渴望。除在理论上对统治方法进行探索外,荀悦还提出了一些针对当时社会的具体的施政方案,对于东汉后期实行过的州牧制,因其对中央政权构成了威胁,荀悦坚决主张废除,代之以古代的"监察御史"制度,其目的在于"强干弱枝"。在官员俸禄问题上,荀悦的观点与仲长统一致,他认为古代的俸禄与官位相称,而汉代的俸禄偏低,结果导致官场上廉节者困穷而贪利者生活富裕,官吏贪污成风,造成国家的混乱,所以先王皆给予官吏以厚禄。他认为若条件许可,宜增加俸禄。关于井田制度,荀悦认为不宜恢复井田制度,因为现今社会土地已实际上成为私有,可以进行土地买卖。但国家必须对土地进行宏观调控,所以他认为当时人最好的办法是先耕种已有的土地,等待国家制度的出台。对于币制,荀悦认为,当时最适合的办法是维持五铢钱的使用,以待后改。对于统治思想和学术之争,荀悦认为仲尼作经之时,只有唯一的经文。而经今古文学家因所学古今文本不同,皆说自己所学的是孔子真传,所以经学分为今古文实属"一源十流",明智的做法是不主一说,"比而论之,必有可参焉"。

可见,在建安时期,荀悦很认真地研究过现实政治,不是空泛地议论什么政治必须符合古代先王之道,而是实实在在地提出过国家建设的具体方案。不管他提出的措施是否可施行,但其学术自身已具有了明确的"经世"倾向。

建安之际,在群雄纷争的局面中,虞翻对《易》的研究也不是

单纯唯学术而学术，其阐释《周易》的最终目的仍然是为当时的社会现实服务，故学术研究的最终目的落实到社会政治方面。其释《易》的目的是为了阐明天地尊卑等人伦秩序，故在其《易》注中对天、地、人三道有所阐发。其天、地、人三道源于老子道家哲学，而有新解。道家学派并未说明具体的天、地、人三道是什么内容，虞翻则明确说天道为阴阳，地道为柔刚，人道为仁义，这就将儒道两家的思想有机地结合起来。这是虞翻注《易》赋予《易》典的最重要的思想创新。

曹氏父子既是建安时期对统治理论的积极探索者，同时又是实践者。曹操在政治实践中体现的抑豪强、驱朋党、平选举、齐风俗等内容，是历代法家再三强调的治世主张。他认识到豪强兼并是汉末社会贫困的主要根源，也是基层社会秩序混乱的首因，所以在其统治期间奉行打击豪强的政策。又认为朋党之风对国家秩序是极大的危害，所以在其执政的过程中力图扭转世风，整齐风俗。汉末政衰与迷信风气的浓厚亦有关系，曹操对此也有清醒的认识，故他对方士进行了严密控制，一方面加强对他们思想的控制，另一方面也为了消除社会的不安定因素。曹操在研究社会政治问题的过程中，最引人注目的成就是其对人才的理解。按儒家传统观点，帝王所用之才应当以德为先，而曹操却大胆地采用"唯才是举"的用人方针，且多次申明这一思想。曹操对社会政治的研究及实践终于使其在建安纷繁复杂的局面中形成了其对吴、蜀二政治集团的优势，其政治理论也足以成为后人之鉴。

曹丕的学术与其父大体一致，但略有不同。在社会政治方面，曹丕继承了曹操禁道教的传统，认为道教、方术都是不可信的行骗之术，因此他继续对巫风进行打击。但曹丕无曹操复杂的政治阅历，对汉末弊政的了解无其父深刻，因而他较多地受到经学的影响。所以他即位后不但改变了曹操打击豪强的政策，而且改变了对经学的态度，又恢复了东汉以经取士之传统。这一导向最终形

成了九品中正制,影响了其后历史的发展。

曹植和孔融在统治方法方面的主要见解是要求恢复古代实行过的分封制度,这一思想从中国封建社会长期发展看,的确不利于封建政权的巩固,但在政权的草创期,分封制不失为重要的巩固统治的手段。

王粲则对历史上的"太平之世"有其独到的见解。他认为儒家传说历史上尧、舜、禹时代"刑措"的而治是溢美之辞,后世之人认为历史上圣贤治世而无人犯禁,是"尽信书之谓",强调刑罚的必不可少,"犯而刑之,刑不可措矣",其思想也应适应时代的需要。又要求统治者在用人和刑赏方面要把握好标准。认为统治者可通过强化爵称的作用来推行统治,认为古代因功设爵,人们必须积累一定的爵位,才能获得相应的政治待遇,人们所获的政治待遇与其功劳相称。而后世却违背了古代因功设爵的原则,"近世赏人者,皆不由等级",以至于"从无爵到列侯",爵位也就失去了劝进的意义。王粲接触到的实际上是先秦儒、法两家遗留下的重要问题,儒家行赏偏重于德行,而法家更强调因功赏赐,故爵制的推行始于战国时代,实与法家学说有关。战国时代秦国是靠法家学说迅速兴起的国家,故爵称制度在秦国被运用到炉火纯青的地步,故秦统一与军功爵制有极大的关系。汉代因之而不改,但东汉时期,赐爵越来越滥,由于流民问题严重,东汉政府为安辑流民,曾普遍赐天下男子爵,流民只要向政府登记户口,便可获赐爵一级。[1]爵制也因此失去了原先的意义。王粲注意到这一问题,并进行过深入的思考,在当时具有积极意义。曹魏后来实行的"计资定品"制度,从某种意义上看就是对古代爵制的恢复。

徐幹针对东汉末年形成的朋党之风及其在建安年间的延续,提出俗士之名皆不可信,要求统治者对臣下的考察必须亲自听其言而观其行。又借对历史人物的评论阐发其社会政治主张,从项

1 参见朱绍侯主编《中国古代史》,福建人民出版社,2004年。

羽、王莽的命运中得出的结论说，明主不仅要统率贤才，使之效忠于自己的政权，而且必须得到他们的真心拥戴。他认为役使和驾御贤才的方法是正确运用赏罚利器，显然是从法家思想中吸收了部分内容。这使其思想在当时的时代更显实用，其思想指向也与曹操的“唯才是举”相一致。

刘劭《人物志》从表面看来是一部阐发人才标准的著作，但作者论述人才标准的目的也是为统治者招贤纳才提供可资借鉴的理论依据，体现了作者治世以人才为重的政治主张。

王朗虽从总体上属旧式的学者，但其“有天下者，不常在乎一姓”的观点却解决了汉魏政权的过渡问题，这不能不算是他统治理论的一大贡献。

三、对社会个体与国家、社会之间关系的重新认定与士人人格独立性的增强

汉末建安，在东汉国家走向衰亡的过程中，士人也失去了原先统一王朝时期借以安身立命的基础，士人的命运何去何从，这也成为时代赋予学人的重要研究课题。

郑玄于东汉后期养成了研经问典而不从政的生活态度，其行为反映了士人要求摆脱封建国家的羁绊，寻求人生独立的倾向。

应劭一方面按国家的标准看问题，认为士人必须为国家效力而积极进取，另一方面又认为士人正确的应世态度是“厄穷而不闵，劳辱而不苟，乐天知命，无怨尤焉”。这表明了一种对封建国家若即若离的态度。

何休要求恢复古代君臣关系，他认为古代的君臣关系始终处于一种和睦相亲的状态，故借注文对之进行了演绎。他认为不仅君臣关系要和睦，还认为臣下对于国君言尽不听则去，没有必要为

庸主守节[1]。这同样反映了人格的独立倾向。

仲长统既为统治者提供政治哲学而不遗余力，又表现出强烈的避世心理和对政权的不合作态度，表现出很强的独立性。

蔡邕则于其评品人物的字里行间，阐发出其对理想人物的标准，一是重视通才，二是重视独立的人格，三是重视人物的智识。由于其在仕途上的不顺利，及受三位名师的影响，蔡邕的人生哲学也初步出现了儒道双修的倾向。其《释诲》篇充分体现了他内心仕与隐的矛盾冲突，他推崇敢于面折廷争之士，评陈蕃和李膺说："仲举强于犯上，元礼长于接下。犯上为难，接下为易，仲举为先，元礼为后矣。"[2]表现出对独立人格的赞赏。

荀悦将儒家思想和道家思想糅合在一起，明确认为儒家的方法是可以让人成为圣贤，而道家的方法则可以通过修身养性，使人长寿。表明其人生态度的独立性。

刘熙则于汉末建安之际长期归隐，虽勤身守学却不做官，其人格的独立性不言自明。

虞翻虽通过注《易》阐明了天地尊秩序，但其自身却也是儒道双修，一方面积极介入政治，在孙吴政权中能多次"忤权"，表现出独立的人格；另一方面却在遭放逐后能潜心自守，安心学术。

建安时代，正是群雄逐鹿之际，也是三国之主用人之际，以三国之主为首的统治阶级上层人物需要士人锐意进取，故对儒家传统的穷隐达仕的观点作了一定程度的修正。

曹操则力图阐明积极进取的人生哲学，他曾试图"建立名誉，

1 《春秋公羊传注疏》卷八《春秋·庄公二十四年》记载曹受到戎人侵袭，曹大夫曹羁出奔陈。《公羊传》认为身为大夫的曹羁面对危急的形势早就多次劝谏曹伯，但曹伯不听，所以曹羁"三谏不从，遂去之。故君子以为得君臣之义也"。何休赞同这一说法，还引孔子之语说"所谓大臣者，以道事君，不可则止。此之谓也"；又说"不从得去者……孤恶君也"。

2 《陈仲举、李元礼论》，《御览》四百四十七，姚信《士纬》引陈留蔡伯喈语。《全后汉文》876 页。

使世士明知之”[1]，要求士人积极进取，养成不浮夸，诚实谦逊的人格。

曹植对此也发表了自己的见解。《七启》篇借隐者玄微子与务世君子镜机子的对话，讨论仕与隐的问题。作者安排的结局是玄微子出山，随镜机子回到现实世界[2]，这一结果既表明了曹植的学术观点，又表达了其渴望建功立业，留名青史的愿望。

孔融则在人格上表现出很强的独立性，如他在宫廷中不穿朝服，而是“秃巾微行”，在许多问题都能坚持己见，不迎合最高统治者的需要，甚至以能与最高统治者意见相左为高。曹操针对日趋严峻的形势，厉行禁酒，孔融作《难曹公表制酒禁》表示反对；曹操有复肉刑之意，孔融同样表示了反对意见。孔融多次“忤操”的行为并不是在自我作秀，而是受其一贯坚守的人生哲学支配的。其品评人物的名篇《汝颍优劣论》即充分反映了其对理想的人格的描绘，此篇中，孔融的观点是“汝南士胜颍川士”。孔融所推崇的士人人格是：士人不但能抗节面争，而且能在天子面前不卑不亢，在个人人格上与天子平起平坐，如戴子高；以天下为己任，具有强烈的忧患意识，如许子伯；学术以经世，谋能为统治者所用，如许掾；身殁之后，其道犹存，所以能使“鬼神灵”，如张元伯；博览群书，洞悉世事，如应世叔；重节义，能杀身成仁，如李洪；为国讨贼，不计个人安危和家族利益，如翟文仲；不畏奸佞，直言请命，如袁公著。可见，在孔融狂傲放诞的外表下，其理想的人格既非汉代经学士大夫循规蹈矩的人格形象，亦非如颍川徒有名誉的虚伪的假道学人物，而是集独立、智慧、忠诚于一身的正直的士人。

王粲也要求士人树立积极入世的人生观。作为一个东汉公卿的后代，王粲不像一般士人那样逃避社会，而是勇敢地面对现实社会的纷乱，以积极的态度投身秩序的重建和国家的统一之中，故他

1 《三国志 · 魏志 · 武帝纪》注引《魏武故事》，第 32 页。

2 《七启》，《文选》又《艺文类聚》五十七，《全三国文》，第 1142 页。

虽暂栖荆州，仍胸怀大志，劝说刘琮降操。其《吊夷齐文》表达了对历史人物伯夷和叔齐的感慨之情，认为他们“虽不同于大道，合尼父之所誉”[1]，却是“不合于大道”的。

徐幹“清玄体道，六行修备，聪职洽闻，操翰成章，轻官忽禄，不耽世荣”[2]，其修身理论与传统儒家理论没有本质的不同，但在功利问题上，徐幹有自己独特的见解。他认为，君子行善修身，并不等于不要功利，对功利的追求无损于君子之行。为此，他对儒家的功利观也作了修正，他认为古代的君子就已看重爵禄，诸子之书中所说“爵禄非贵，资财非富”，是他们见到小人不该居富贵而有富贵因此产生的愤激之辞。因此他认为，构建良好的社会秩序的关键就是要使圣人拥人爵禄，君子、小人各得其位，使爵禄真正发挥作用。

刘劭一方面要求士人积极进取，成为一方有用之才，另一方面又演绎、阐发了老子的人生哲学。他认为，人们在社会上要获得真正的成功，还必须以柔克刚，做到不伐不争。他对老学的演绎不只是老子哲学的翻版，而是他对古今人物进行深入研究后的总结性结论。体现了历经东汉士人沦为国家政权附庸后，个体意识的重又回归的状态。

由上可见，建安时期，正是学术开始摆脱经学束缚，在思想上相对自由发展的时期。正唯如此，建安学术在自然、社会、人生等方面的探索并不比历史上其他时代逊色。

四、对人才理论的探索

东汉后期至建安时代，人们对人才的标准逐渐有了具体的学问标准。汉代由于儒家经学的盛行，圣人标准成为人才评价体系

1 《艺文类聚》三十七，《全后汉文》，第966页。

2 《三国志》卷二十一《徐幹传》注引《先贤行状》，第599页。

中的最高评价，但由于经学的困顿，东汉后期学者的知识结构逐渐发生了变化。“通才”逐渐代替了圣人，成为汉末建安之际学者频频使用的一个人物评价用词。

如王充对当时的士人进行过简单的分类，说：“著作者为文儒，说经者为世儒。……世儒当时虽尊，不遭文儒之书，其迹不传。”[1]又说：“能说一经者为儒生，博览古今者为通人，采掇传书以上书奏记者为文人，能精思著文连结篇章者为鸿儒。儒生过俗人，通人胜儒生，文人逾通人，鸿儒逾文人。”[2]按士人掌握知识的多寡和学术水平的高低，构建了阶梯状的人才结构。因为所谓“鸿儒”实古今罕有，则从事著述与文章写作的“文人”其地位实居士林之首位。在王充看来，这样的人也不多，于是就一般学者而言，能达到“通人”这一境界就已经是很杰出的人才。汉末郑玄少好天文占侯风角隐术，年二十一时，博览群书，精于历数、图纬、算术，在学问上已很渊博。但在袁绍举办的酒会上，与会者初见郑玄，竟“未以通人许之”。后来，他们“竞设异端，百家互起”，郑玄能“依方辩对，咸出问表，皆得所未闻”，才“莫不嗟服”，承认郑玄“通人”的学术地位。[3]与会者中有应劭，郑玄的风采竟引得应劭欲对他北面而称弟子，可见其博通的程度。在应劭的思想中，他也是一直以“通人”作为理想的人才标准的。他曾引刘向语深赞历史上的孝文帝，认为“文帝之节俭约身以率先天下，容忍言者，含咽臣子之短，此亦通人难及，似出于孝宣皇帝者也”[4]，足见其以通人为高。

仲长统在批评当时迷信风气时也认为，“祷祈之礼，史巫之事”是古代传统，但“下世其本为奸邪之阶”；“于是淫厲乱神之礼兴焉，

1《论衡·书解》。

2《论衡·超奇》。

3《太平广记》194引殷芸小说，《北堂书钞》148引《郑玄别传》。刘汝霖《汉晋学术编年》卷六，第32页。

4 应劭《风俗通义·正失》“孝文帝”条。

侜张(意为欺诳)变怪之言起焉,丹书压胜之物作焉。故常俗忌讳可笑事。时世之所遂往,而通人之所疾也”[1]。从其语气中也反映出他以“通人”为理想之人格。

曹植也认为“通人”已达到很高境界,对于世俗流行的种种迷信说法,老百姓很相信,但通人却认为不可信,说迷信“若其为人灾害,愚民之所信,通人之所略也”[2]。

刘劭则明确将“通人”列入其人物评论的思想体系中,在他的笔下,“通人”已能通晓世间诸理,达到洞明豁达的状态,故他讲交友的方法时说“与通人言同解而心喻”,即“通人”间的交流已达心领神会的地步。

汉末建安之际以“通人”为高的观念甚至影响到范晔,范晔在《后汉书》中也盛推“通人”,说“夫书理无二,义归有宗,而硕学之徒,莫之或徙,故通人鄙其固焉”[3]。王充亦曾说“(通人能)精思著文连结篇章”[4],“发胸中之思,论世俗之事,非徒讽古经、续古文也。论发胸臆,文成手中,非说经义之人所能为也”[5]。

“通人”的范畴并非在历史上第一次提出,先秦思想家荀子早就阐释过“大儒”的概念。但在建安特定的历史时期,时人重提这一概念,一方面反映了时代的需要,另一方面也是对东汉经学学统的否定。在经学学统中,所培养出来的人物一般都只能在一个狭小的领域内成为专家,而不具备学术会通的素质,建安时代,这样的人物显然不能满足时代的需要。从前面所举建安学人来看,他们大都具备了学术博通的特点。

1 《全后汉文》,第953页。

2 《艺文类聚》二十四,又《毛诗·七月》正义,《御览》九百二十三,九百五十一,《全三国文》,第1151页。

3 《后汉书·儒林列传》,第2589页。

4 《论衡·超奇》,《论衡注释》,第779页。

5 《论衡·佚文》,第1177页。

第二节 建安学术的特色及影响

如前所说,建安时期在历史上虽然很短暂,但却是学术文化多元发展的时期。建安学术与先秦学术有着相似的背景,二者都发生于正统学术受到冲击,社会需要学术创新的时期。历史上,先秦诸子及各国统治者,在王官之学解体后,以罕见的学术热情投身于学术研究,构建起丰富多彩的学术画卷。同样,建安时期的人们面对经学主流学术的衰微,也积极从事学术活动,其学术领域的宽广性,学术思想之深刻,足以步先秦学风之后尘。但建安学术毕竟是建安学术,不可能完全等同于先秦学术,与先秦学术相比,建安学术自身的特色也非常明显。

一、兼收并蓄,以综合求创新

建安学术虽也有原创性,但偏重于对先秦学术及汉代学术的综合。

郑玄以“思整百家之不齐”为学术目标,这一口号自身就具备学术综合的意识。如何才能整齐百家之言?首先必须对百家学术了解透彻而后才能实现这一学术目标。他的学术领域虽然偏重于经学,但其知识结构却非常宽博,从其在袁绍营垒中面对诸人的提问,皆能从容应对便可知为一位博学的学者。他解经虽以儒学为主,但在碰到不能解释的问题时,亦能采纳道家的思想予以解释。如儒家关于宇宙起源的问题是先秦原儒尽力回避的问题,但郑玄却引入道家的理论对之进行了解释,引《老子》“有物混成,先天地生”之语,以无作为宇宙的本原,并认为宇宙是一个从无到有的过程。从一个纯粹的儒者视野中能看到这样的结论,这实在是令

人振奋的创新。

应劭一生的学术几无经学论著，但其学术所及面也非常宽广。他认为“国家大事，莫尚载籍”[1]，故从诸书中辑录有关典制资料而作《汉官仪》；又旁征博引，为《汉书》作注。其《风俗通义》更是会通诸典及民间传说，搜集专题资料而创一家之言。其体例似史非史书，似文学典籍又不似建安七子的文学作品，而是兼具史学、文学、思想于一体的杂论体形式。其《风俗通义》兼具史料、文学、思想三方面的价值，故对后世的影响不可忽视。

何休对《春秋公羊传》的注疏工作，其实也是对前人研究的总结性工作，在注文中他力求会通诸解。其注文虽以儒家思想为主，但也引入了道家思想。他的“新三世说”及宇宙起源的理论，是对公羊学理论的进一步完善与创新。

仲长统的思想来源十分庞杂。由于他年少时就十分好学，阅读面十分宽泛，所以对许多古代典籍都有了解。在其《昌言》中，对儒、法、道三家的思想都加以吸收，并能给合历史的演变和治乱规律为当时的统治者提出了许多建设性意见。其学术会通的特点十分明显，所以在《四库全书》中被归入杂家。

蔡邕在当时既非今文经学家，又非古文经学家。他的知识结构也十分庞杂，既明灾异之事，又通天文历法，故能对纬书提出怀疑意见。对于当时流行的各种文体，蔡邕不但亲自写作，而且能以此为基础写成专门研究文体的著作。其思想虽继承儒学正统，但对道家思想也不乏了解，所以他能综合儒道提出自己的人生哲学，在汉末乱世董卓问题上表现出与其他士大夫不同的态度。蔡邕的文学成就也正因之于他对经、史和古代思想的了解。

荀悦也是建安之际一位博学而卓有成就的学者，其学术领域横跨史学和思想史，在两大学科领域皆取得了令人瞩目的成就。《四库全书总目提要》说《申鉴》的主要内容是“其所论辩，通见政

1 《后汉书·应劭传》，第1612页。

体”；又说其“皆泛论义理”，文体风格“颇似扬雄《法言》”[1]。观《申鉴》全篇，虽以儒家思想为主，但其思想体系已十分庞杂，不仅窜入了法家思想，而且还部分吸收了道家的思想，实际上和仲长统相同，也是将历史上的儒道法等各家思想之长熔于一炉。他认为统治者要获得至治的局面，首先必须去除恶俗，“屏四患”的观点与韩子、商鞅的思想相一致。又说民不畏死，不可以惧以罪，与老子思想一致。其关于赏罚政柄的观点来源于韩非子的《二柄》篇，其“不肃而治，垂拱楫顺”的为政之方更是与老子思想及由老子哲学派生出的法家思想一致。他考察现行政治体制的角度依据的是韩非子的“弱干弱枝”理论。对于道家理论，荀悦在吸收的同时，又对道家衍生出的道教神仙理论表示怀疑，但不否认人们通过修身可以得到长寿，认为儒家的方法是通过修身成为圣贤，而道家的方法是通过修身使人实现长寿的愿望。又结合儒、道两家，对纬书的荒诞性予以揭露，但认为不应当焚毁纬书，因为其虽不是孔子所作，但也有一定的价值，表明其对古代文化典籍的客观态度。在人性论的问题上，荀悦综合分析了前人的一些观点，对性恶论、性善说、性无善恶说和性善恶相混说皆不取，提出自己独立的见解，认为前人研究普遍的人性，其考察角度就是错误的。最后他赞同刘向的“性不独善，情不独恶”说。在今天看来，其认识虽然是错误的，但从当时人们知识结构所能达到的高度来看，不失为新颖的见解。尤其是他认为没有普遍的人性，解决了为什么人的善恶千差万别的问题，对统治者因人设事，制定适合的统治方法具有重要的理论指导意义。

虞翻最突出的成就是其《周易注》。在注《易》之前，他研究了诸家的注解，对荀氏、马融和郑玄诸注都有研究。其学术研究的指导思想虽以儒学为主，但也明显受到道家思想的影响，故其《易注》在推明社会和人伦秩序之时不仅讲天地尊卑，君臣父子秩序，强调

1 《四库提要》卷九十一，子部一，儒家类一。

天、地、人三道皆源于自然之道，又说天道阴阳，地道柔刚，人道仁义，这就将儒、道两家的思想有机地结合起来，这是虞注的最重要的创新。此外，虞注《周易》没有引纬作注，表明其对古代文化的吸收并不是黑白不分，不加辨别，而是有所取舍，这是他比郑玄高明的地方。此外对神仙之事，虞翻也明确持否定态度，又特别推崇东汉后期的无神论思想家王充。这些都表明了虞翻的思想具有一定的历史进步性。

曹操于汉末学林无经学师承，且屡遭排斥。但也正由于此，曹操在学术会通方面成就斐然。他一方面"雅好诗书文籍"[1]，另一方面又"习读书传"[2]，潜心研究社会政治问题，从古代的书籍中揣摩古代的治世良方，并在后来的政治实践中付诸实施。从曹操的知识结构来看，他对法家、兵家、历史都有了解，在实践中贯彻的也正是古代的法家思想，故在社会思想方面针对汉末弊政提出了诸多独特的见解。

曹丕生活与成长的环境虽与曹操差不多，但其知识结构更加复杂，曹丕"少诵诗论，及长而备五经四部，《史》、《汉》、诸子百家之言，靡不毕览"[3]。深厚的学养奠定了他在建安学术史上的地位。他对迷信的禁绝，对经学的尊从，对文学理论的建树，对历代帝王政治得失的研究，对汉末浮华世风的认识以及对交游活动的新理解，皆表明了其对传统学术的会通。

曹植与曹丕有着相似的生活和成长环境，他们都经历过战争生活，同时受到曹氏家风的影响，但因其不具备太子的身份，故其学术与曹丕有明显不同，在许多方面反而直接继承了曹操的学术风格。其对方士迷信的态度一方面来自曹操的影响，同时也受桓谭的影响，他的"乃知韩昭侯藏弊裤，良有以也"之感叹正来源于

1 《三国志·魏志·文帝纪》注引《典论·自序》，第 90 页。

2 《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》，第 4 页。

3 《三国志·魏志·文帝纪》注引《典论·自序》，第 90 页。

《韩非子·七术》篇。又认为君主的有效治国手段是恩威并用，最后的手段就是行杀戮。同时要贯彻赏不避疏，刑不避亲的原则，“功之宜赏，于疏必与，罪之宜戮，在亲不赦”[1]，也是典型的法家治世原则。其《七启》篇借隐者玄微子与务世君子镜机子的对话，表明士人当出仕报国的思想，说明他对道家思想也有过研究。其对分封制的赞扬也反映了他对历史的研究。

孔融在少年时代就“性好学”，明确以博通为学术目标。他不但在年轻时就“博涉多该览”，在汉献帝迁都许下后，孔融于曹操政治集团中也享有“奇逸博闻”之盛誉[2]。但其学术方法也是明显不同于汉代传统经学的章句之学，而是“博涉多该览”[3]，这使他一生的学术成就主要是其在文学创作上的成就，几无经解注疏之类，在经、史和社会思想等方面也有诸多的创见。他突破了儒家传统的伦理思想，提出“父子无亲”论，被曹操在诏令中称作“败乱伦理”。此论的提出，揭示出人性中的功利的一面，其来源应当出自《韩非子》“父母之于子也，尚犹用算计之心以待之”的结论。他对历史也有过研究，不但对汉高祖和周武王有过比较，还推崇历史上的分封制度。这一认识与同时代人对分封制的认识结合在一起，对晋代的分封产生了思想上的指导作用。

王粲在建安学术史上，首先以其文学而著名，所作题材几乎及于日常生活的各个方面。可见他对社会的观察已深入到社会生活的诸多细微的方面，学术视野很宽博。王粲的学术贡献不仅是文学成就，在社会思想领域，他的贡献不在文学之下。从学术思想看，王粲虽以儒家思想为主，但能儒道法兼综。如前所说他既要求士人积极进取，又对儒家赞美的历史上的“太平之世”有其独到的

1 《赏罚令》,《文馆词林》六百九十五，又《艺文类聚》五十四,《全三国文》,第1132页。

2 《后汉书·孔融传》,第2273页。

3 《后汉书·孔融传》,第2262页。

见解。他认为儒家传说历史上尧、舜、禹的时代“刑措”而治不可信，是“尽信书之谓”，强调刑罚的必不可少，实际上是对儒学的部分否定。此外，从《七释》篇王粲对“潜虚丈人”的表述看，此“丈人”“违世遁俗，恬谈清玄，浑沌淳朴，薄礼愚学，无为无欲。均同死生，混齐荣辱”，亦可见其对庄子的思想有颇深的研究。虽仅寥寥数语，已准确地勾画出庄学的主旨。要及于此，不反复研读《庄子》是不可能做到的。此外，王粲要求统治者在用人和刑赏方面要把握好标准，其认识来源于法家思想和对历史的研究。他认为古代的爵位制度自先秦至秦和汉高祖时代，确实能发挥其作用，而“近世赏人者，皆不由等级”，以至于“从无爵到列侯”，爵位也就失去了劝进的意义。曹魏后来的九品中正制正是为了改变曹操用人不拘品行，不问资历的做法而实行的。从一定意义上看，九品中正制实际上正是古代爵制的替代品，所不同的是爵制因功行赏的职能已完全丧失，在九品中正制下，对人的计资定品主要依据的是“德行”，因而门阀成为定品的重要依据，社会人群也因而被划分成不同的层次。这是因爵行赏的流弊。

徐幹曾“志在总众言之长，统道德之微，耻一物之不知，愧一艺之不克，故日夜亹亹，昃不暇食，夕不解衣，昼则研精经纬，夜则历观列宿，考混元于未形，补圣德之空缺，诞长虑于无穷，旌微言之将坠”[1]，故其《中论》实为应时之作，在当代就已获得称赞，对后世也不无借鉴作用。在《中论》中，徐幹继承并发展了儒家关于修身的理论。他认为，如果人们都能做到“居身也谦，在敌也让，临下也庄，奉上也敬”，则必然会“福禄从之”[2]。这番理论虽从儒家理论引出，实际上已与老子“贵柔守雌”的思想非常接近。老子说：“夫唯不争，故能为天下争。”在功利问题上，徐幹有自己独特的见解。他认为，君子行善修身，并不等于不要功利，对功利的追

1《中论序》，《全三国文》第1360页。

2《中论·法象》。

求无损于君子之行。因此,他对儒家的功利观也作了修正,他认为古代的君子就已看重爵禄,诸子之书中所说"爵禄非贵,资财非富",是他们见到小人不该居富贵而有富贵,因此产生的愤激之辞。因此他认为,构建良好的社会秩序的关键就是要使圣人拥人爵禄,君子小人各得其位,使爵禄真正发挥作用。为证明这一观点,他引用《易》的观点"圣有之大宝曰位"强调君子应当获得权力的重要性,又借用韩非关于"势"的理论来证明君子必须获得"势"位的重要性。徐幹实际上是要求统治者能充分重视所谓"君子"的社会地位,他认为,只有使爵称不至于混乱,才能建立正常的尊卑等级秩序。他认为,君主役使和驾御贤才的方法是正确运用赏罚利器。在这一点上,徐幹和荀悦持相同的观点,采纳了历代法家思想主张的核心内容,使其思想在当时的时代更显实用。可见徐幹的思想也是对儒、道、法三家思想兼收并蓄的结果。此外,徐幹也对历史展开过研究,他借对历史人物的评论阐发其社会政治主张,从项羽、王莽的命运中得出明主不仅要统率贤才,使之效忠于自己的政权,而且必须得到他们的真心拥戴的结论。

刘劭一生最重要的学术成就是《人物志》的撰写。其《人物志》对人物评论的标准进行了全面的探讨,建立起系统的人物评价体系。他以"中和"作为理想人物的最高境界,是对孔子"中庸"[1]观点的发挥。其考察人物的方法接受了韩非观察问题的方法,要求以国家的标准和社会的标准考察人物。他又列举历史上杰出的人臣,将历史上堪称"人臣之任"的著名人物按其才能分为十二类:清节家、法家、术家、国体、器能、臧否、伎俩、智意、文章、儒学、口辨、雄杰,并具体说明了每类的特点和代表人物。其"清节家"、"法家"、"术家"之论,恰与韩非子的"法、术、势"理论暗合:"清节"之家重德行,能赢得人们的尊重,为擅长造势之人;法

1　刘劭在《体别》篇亦说:"夫中庸之德,其质无名。故咸而不鹻……能威能怀,能辨能讷,变化无方,以达为节。"

家善于立法，能实行严刑峻法，故能言必信，行必果，可以法治国，使国家迅速走向富强；术家往往能出奇谋良策，也往往成为成功的先决条件。三者综合起来，即刘劭所说的“兼有三才”之人，即所谓“国体”，实际上就是深谙“法、术、势”理论的实践者，这是刘劭最为推崇的人臣之才。刘劭首先推崇的就是擅长于造势、明法、谋略三方面的人才，说“清节之材”能堪“冢宰之任”，“立法之能”可为“司寇之任”，“计策之能”则“三孤之任”，而“将帅之任”则排在末位。刘劭除对人物特点作评析外，在书中还演绎、阐发了老子的人生哲学。他认为，人们在社会上获得真正的成功，还必须以柔克刚，做到不伐不争[1]。故综观刘劭《人物志》，其融合儒、道、法的思想很明显。故《四库提要》说：“所言究悉物情，而精核近理，视尹文之说兼陈黄、老、申、韩、公孙龙之说惟析坚白同异者，迥乎不同。”[2]反过来说，刘劭《人物志》则包含有这些先秦“杂说”。

二、以经世和自娱为学术动机

学术以经世是自先秦学术以来，士人坚守的重要学术传统。先秦以降，从西汉初年的政论文到西汉中期开始的经学研究，无不体现出强烈的经世致用色彩。建安学人的学术研究虽还带有经世的目的，但出现了学术无明确政治目的的倾向。

汉魏之际有两大原因导致了这一学术特征的形成。一是落魄文人的增多，二是文化知识的普及。文人的落魄自东汉始，不仅表现为政治上无出路，生活困苦，而且表现为对社会现实的忧虑和对民生的关注。此外，自东汉宦官蔡伦发明纸张以后，知识的传播更广泛，史籍记载中有些替人佣耕、放牧者(如王象)都能在劳动时偷闲读书，显然所读之书不可能是厚重的简牍。此时，国家处于分

1 《人物志·释争》。

2 《四库提要》卷一一七，子部二十七，杂家类一。

裂状态，士人读书做官的学术动机失去基础，因而学术活动“言志”与“寄情”并重。许多人读书并没有明确的目标，他们将更多的精力投入到文学创作等“才之小者”方面，将学术看成是生活中的自娱自乐形式，故在建安士人作品中时时流露出及时行乐的思想与纵情宣泄的人生态度。光阴苦短的思想常常流露于时人的作品中，东汉末年时的《古诗十九首》就已表现出这一思想。诗中说：“人生天地间，忽如远行客。”“人生寄一世，奄忽若飚尘。”“人生非金石，岂能长寿考？”“四时更变化，岁暮一何速？”“人生忽如寄，寿无金石固。”汉魏之交，时人对人生感受更为强烈。孔融《杂诗》：“人生有何常，但患年岁暮。”曹操《短歌行》：“对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多。”曹植《赠白马王彪诗》：“人生处一世，去若朝露晞。……”阮籍《咏怀诗》：“人生若尘露，天道邈悠悠。”陆机《长歌行》：“容华夙夜零，体泽坐自捐。兹物苟难停，吾寿安得延？”

难能可贵的是，建安文人虽对人生有涯有所体认，但他们并未一味以悲观态度视之，而是以极大的热情投身于著书立说之中，以图文章传之于后世。作品中建安士人力透纸笔的对生命的讴歌随处可见。同样是曹操，在不同的时间内所写的作品格调大相径庭，一方面他发出“对酒当歌，人生几何”之感叹，另一方面又写出“烈士暮年，壮心不已，老骥伏枥，志在千里”的古今绝唱。

且身处多事之秋的士人并非完全放弃其改造社会的理想，在建安时期的学术空气中，还显露出浓厚的“经世”意识。如仲长统虽然渴慕拥有良田美宅的田园式的清静生活，但他对当世的批评和理想政治的追求无不充斥于字里行间。

三、重义理论辩，轻名物训诂

建安学术属转型期的学术，转型期学术最为明显的特征是，旧

的学术方法和学术观点还没有完全被抛弃，新方法、新理念已出现但还不成系统。但大凡社会转型期，在思想观念上的学术创新要远比传统的经学训诂更易于为当时人所推崇。这导致其时的人们往往以思辨水平的高低为学术评价的标尺。

建安时期，人们评论才情习惯用语常常有：

李肃"题目品藻，曲有条贯"[1]。蔡邕评边让"若处狐疑之论，定嫌审之分，经典交至，捡括参合，众夫寂焉，莫之能夺也"[2]。孔融荐弥衡说其"飞辩骋辞，溢气坌涌，解疑释结，临敌有余"[3]。《与太尉朱儁书荐袁遗》称"遗有冠世之懿，干时之量，其忠允亮直，固天所纵。若乃包罗载籍，管综百氏，登高能赋，睹物知名，求之今日，邈焉靡俦"[4]。

"逸才"、"识"、"几"也受到推崇，如：

"(钟皓)官秀明……时皓及荀淑，并为士大夫所归慕。李膺常叹曰：'荀君清识难尚，钟君至德可师。'"[5]

孔融"持论经理，不及让(边让)等，而逸才宏博过之"[6]。

王修"识高柔于弱冠，异王基于童幼，终皆远至，世称其知人"[7]。

傅巽"有知人鉴。……在荆州目庞统为半英雄，证裴潜终以清行显。……及在魏朝，魏讽以才智闻，巽谓之必反，卒如其言"[8]。

1 《三国志·吴志·步骘传》注引《魏书》，第1238页。
2 《后汉书·边让传》，第2646页。
3 《后汉书·弥衡传》，第2654页。
4 《三国志·魏志·武帝纪》注引《张超集》，《全后汉文》，第929页。
5 《后汉书·钟皓传》，第2064页。
6 《三国志·魏志·崔琰传》注引《续汉书》，第370页。
7 《三国志·魏志·王修传》，第347页。
8 《三国志·魏志·刘表传》注引《傅子》，第214页。

顾邵，"世以邵为知人"[1]，张承"能甄识人物"[2]。

"刘备访世事于司马德操，德操曰：'儒生俗士，岂识时务。识时务者，在乎俊杰。此间自有伏龙、凤雏。'备问为谁？曰：'诸葛孔明、庞士元也'。"[3]

司马徽"清雅有知人鉴"[4]。

庞统自以为长于"论帝王之秘策，揽倚伏之要最"[5]。

陈登"沉深有大略"[6]。

蔡邕为太傅胡广写的碑文亦说："公宽裕仁爱，覆载博大。研道知机，穷理尽性。凡圣哲之遗孝教，文武之未坠，罔有不综。……职文敏畅乎庶事，密静周乎枢机。"[7]

史书中记载蔡邕说："献帝南迁，粲徙长安，左中郎将蔡邕见而奇之。时邕才学显著，贵重朝廷，常车骑填巷，宾客盈坐。"[8]

蔡邕在当时既非今文经学家，又非古文今学家。他的知识结构十分庞杂，当时的声名实远超郑玄。前者对整个社会的风气都产生影响，而后者则在学术圈内闻名，因此从思想史建设方面看，郑玄在建安时代并不是主要人物，因为纯文本的研究对社会政治的影响不大。

或许，正由于建安年间对思想创新的重视，汉末建安形成的学术重思辨之风最终使儒、道理论与日渐兴盛的佛理这三者在形而上的领域得到融合而使玄风大畅。

不仅如此，对"识""才"等方面的推崇，又引发了新一轮的

1 《三国志·吴志·顾邵传》，第 1229 页。
2 《三国志·吴志·张昭传》，第 1224 页。
3 《三国志·蜀志·诸葛亮传》注引《襄阳记》，第 913 页。
4 《三国志·蜀志·庞统传》，第 953 页。
5 《三国志·蜀志·庞统传》注引《吴录》，第 954 页。
6 《三国志·魏志·陈登传》注引《先贤行状》，第 230 页。
7 《艺文类聚》四十六，《全后汉文》，第 885 页。
8 《三国志·魏志·王粲传》。

明星人物崇拜，建安以后，东汉末曾有的标榜之风有再现的趋势。《三国志·魏志·诸葛诞传》注引《世语》说：

> 是时，当世俊士散骑常侍夏侯玄、尚书诸葛诞、邓飏之徒，共相题表，以玄、畴四人为“四聪”；诞、备八人为“八达”；中书监刘放子熙、孙资子密、吏部尚书臻子烈三人，咸不及比，以其父居势位，容之为“三豫”。凡十五人，帝以构长浮华，皆免官禁锢。

从总体上看，以经世作为学术动机，则直接影响着当时的社会政治，仲长统的思想，崔寔所作之《政论》，曹氏父子对社会政治的探索无不对当时社会产生过影响。尤其是曹操和曹丕对社会政治的不同理解，对魏晋社会的走向起过重要作用。而以自娱为学术动机，则又大大增加了学术的通俗性，助长了文学形式和文学内容的革新，形成了建安时期文学的繁荣。

建安后，在思辩的领域，文学理论在对建安学术作总结中进一步发展，但作家却因失去了建安复杂的环境造成了作品内容的贫乏。尽管该时期亦有部分作品仍继承了建安文学的传统，但从总体上看，该时期文学作品亦沾染上玄风，玄言诗大盛。相对于建安文学，作品的思想性在下降，但作品数量和文学艺术表现形式日益丰富。

从史学领域看，建安时期重史鉴的传统在其后得以发扬光大，故其后史著的撰写出现了史学史上少有的繁荣局面。

附：参考论著

《周易》，阮本《十三经注疏》
《诗经》，阮本《十三经注疏》
《尚书》，阮本《十三经注疏》
《周礼》，阮本《十三经注疏》
《仪礼》，阮本《十三经注疏》
《礼记》，阮本《十三经注疏》
《论语》，阮本《十三经注疏》
《孟子》，阮本《十三经注疏》
《孝经》，阮本《十三经注疏》
《春秋左传》，阮本《十三经注疏》
《春秋公羊传》，阮本《十三经注疏》
《春秋穀梁传》，阮本《十三经注疏》
杨伯峻著：《论语译注》，中华书局 1958 年版。
河北省文物研究所定州汉墓竹简整理小组：《定州汉墓竹简〈论语〉》，文物出版社 1997 年 7 月第 1 版。
张涛：《孔子家语注译》，三秦出版社 1998 年 1 月第 1 版。
《老子校释》，中华书局新编诸子集成本，1984 年 11 月第 1 版。
陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局 1983 年第 1 版，1991 年 6 月北京第 4 次印刷。
《列子集释》，中华书局新编诸子集成本，1988 年 9 月第 1 版。
《荀子集解》，中华书局新编诸子集成本，1988 年 9 月第 1 版。
《商君书锥指》，中华书局新编诸子集成本，1986 年 4 月第 1 版。
《韩非子集解》，中华书局新编诸子集成本，1998 年 7 月第 1 版。
《墨子间诂》，中华书局新编诸子集成本，2001 年 4 月第 1 版。
许维遹：《吕氏春秋集释》，北京市中国书店 1985 年版，据 1935 年清华大学版影印。
《淮南子集释》，中华书局 1998 年 10 月第 1 版。

《盐铁论》,中华书局新编诸子集成本,1992 年 7 月第 1 版。
《新书校注》,中华书局新编诸子集成本,2000 年 7 月第 1 版。
《新语校注》,中华书局新编诸子集成本,1986 年 8 月第 1 版。
《新序详注》,中华书局新编诸子集成本,1997 年 8 月第 1 版。
《说苑校正》,中华书局新编诸子集成本,1987 年 7 月第 1 版。
《法言义疏》,中华书局新编诸子集成本,1987 年 3 月第 1 版。
《白虎通疏证》,中华书局新编诸子集成本,1994 年 8 月第 1 版。
《论衡注释》,中华书局 1979 年 10 月第 1 版。
《潜夫论笺校正》,中华书局新编诸子集成本,1985 年 9 月第 1 版。
《史记》,中华书局标点本。
《汉书》,中华书局标点本。
《后汉书》,中华书局标点本。
[东汉]荀悦:《汉纪》,四部丛刊本。
[东汉]刘珍撰,吴树平校:《东观汉纪校注》,中州古籍出版社 1987 年 3 月第 1 版。
[东晋]袁宏:《后汉纪》,四部丛刊本。
《三国志》,中华书局标点本。
《晋书》,中华书局标点本。
《宋书》,中华书局标点本。
《南齐书》,中华书局标点本。
《梁书》,中华书局标点本。
《陈书》,中华书局标点本。
[明]姚士麟辑、[吴]陆绩:《陆氏易解》,四库全书本。
[魏]王弼撰:《周易注》,四库全书本。
[清]惠栋撰:《易汉学八卷》,四库全书本。
[吴]陆玑撰:《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》,四库全书本。
[吴]陆玑撰、[明]毛晋注:《毛诗陆疏广要》,四库全书本。
[汉]公羊寿撰、何休解诂:《春秋公羊传注疏》,四库全书本。
[魏]郑小同撰:《郑志》,四库全书本。
[魏]何晏注、[梁]皇侃疏:《论语义疏》,四库全书本。

[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《论语正义》，四库全书本。

[魏]张揖撰：《广雅十卷》，四库全书本。

[吴]韦昭注：《国语二十一卷》，四库全书本。

[晋]皇甫谧撰：《高士传》，四库全书本。

旧题[魏]王粲撰：《汉末英雄记》，四库存目丛书本。

旧题[东汉]卫宏撰：《别本汉旧仪》，四库存目丛书本。

[魏]王肃注：《孔子家语》，四库全书本。

[东汉]荀悦撰：《申鉴》，四库全书本。

[东汉]徐幹撰：《中论》，四库全书本。

[汉]张机撰、[清]徐彬注：《金匮要略论注》，四库全书本。

[南朝宋]刘义庆、[梁]刘孝标注：《世说新语》，四部丛刊本。

周振甫著：《文心雕龙今译》，中华书局 1986 年 12 月第 1 版。

[晋]干宝：《搜神记》，中华书局 1979 年 11 月第 1 版。

[梁]萧统编、[唐]李善注：《文选》，中华书局 1977 年版。

丁福保编：《全汉三国晋南北朝诗》，中华书局 1959 年版。

[清]严可均辑：《全上古三代秦汉六朝文》，中华书局 1958 年版。

梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海古籍出版社 2001 年 9 月第 1 版。

梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社 1998 年 9 月第 1 版。

[清]唐晏著，吴东民点校：《两汉三国学案》，中华书局 1986 年 12 月第 1 版。

[清]赵翼：《陔余丛考》，中华书局。1963 年 1 月第 1 版。

[清]唐甄：《潜书》，中华书局 1955 年 12 月第 1 版，1984 年 4 月北京第 4 次印刷。

[清]皮锡瑞：《经学通论》，中华书局 1957 年第 1 版，1982 年 9 月北京第 4 次印刷。

[清]皮锡瑞：《今文尚书考证》，中华书局 1989 年 12 月第 1 版。

王国维：《汉魏博士考》、《魏石经考》，载《王国维学术论著》，浙江人民出版社 1998 年 6 月第 1 版。

钱穆：《先秦诸子系年》（外一种），河北教育出版社 2002 年 1 月第 1 版。

钱穆：《两汉经学今古文平议》，商务印书馆 2001 年 7 月第 1 版。

鲁迅：《魏晋风度及其他》，上海古籍出版社 2000 年 12 月第 1 版。

刘师培:《中国中古文学史》,上海古籍出版社 2000 年 12 月第 1 版。

章太炎:《国学概论》,上海古籍出版社 1997 年 12 月第 1 版。

章太炎:《检论》,载《章太炎学术论著》,浙江人民出版社 1998 年 6 月第 1 版。

顾颉刚:《秦汉的方士与儒生》,上海古籍出版社 1998 年 1 月第 1 版。

顾颉刚:《中国上古史研究讲义》,中华书局 1988 年 11 月第 1 版。

王云五主编,胡秉虔著:《汉西京博士考》,商务印书馆 1936 年第 1 版。

杨树达:《积微居读书记》,中华书局 1962 年版。

余嘉锡:《余嘉锡论学杂著》,中华书局 1963 年版。

缪钺:《读史存稿》,三联书店 1963 年 3 月第 1 版,1982 年 5 月北京第 2 次印刷。

陈垣:《中国佛教史籍概论》,上海书店出版社 1999 年 1 月第 1 版。

吕思勉:《经子解题》,上海文艺出版社 1999 年 1 月第 1 版。

徐中舒:《徐中舒历史论文选集》,中华书局 1998 年 9 月第 1 版。

陈寅恪:《魏晋南北朝史讲演录》,黄山书社 1987 年 4 月第 1 版。

唐长孺:《山居存稿》,中华书局 1989 年 7 月第 1 版。

唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》(外一种),河北教育出版社 2000 年 12 月第 1 版。

刘汝霖:《汉晋学术编年》,中华书局 1987 年 12 月第 1 版。

吴金华:《三国志丛考》,上海古籍出版社 2000 年 12 月第 1 版。

吴金华:《三国志校诂》,江苏古籍出版社 1990 年 10 月第 1 版。

陆侃如《中古文学系年》,人民文学出版社 1985 年 6 月北京第 1 版。

刘跃进:《中古文学文献学》,江苏古籍出版社 1997 年 12 月第 1 版。

詹福瑞:《中古文学理论范畴》,河北大学出版社 1997 年 5 月第 1 版。

尹振环:《帛书〈老子〉释析》,贵州人民出版社 1995 年版,1998 年 10 月第 1 次印刷。

侯才:《郭店楚墓竹简〈老子〉校读》,大连出版社 1999 年 9 月第 1 版。

徐斌:《魏晋玄学新论》,上海古籍出版社 2000 年 12 月第 1 版。

刘季高:《东汉三国时期的谈论》,上海古籍出版社 1999 年 9 月第 1 版。

赵明等主编:《两汉大文学史》,吉林大学出版社 1998 年 7 月第 1 版。

顾农:《建安文学史》,湖南教育出版社 2000 年 6 月第 1 版。

王巍:《建安文学概论》,辽宁教育出版社 2000 年 7 月第 2 版。
李景华:《建安文学述评》,首都师范大学出版社 1994 年 7 月第 1 版。
李景华:《建安诗传》,吉林人民出版社 2000 年 1 月第 1 版。
叶嘉莹:《汉魏六朝诗讲录》,河北教育出版社 2000 年 12 月第 2 版。
杨鸿年:《汉魏制度丛考》,武汉大学出版社 1985 年 8 月第 1 版。
朱大渭等:《魏晋南北朝社会生活史》,中国社会科学出版社 1998 年 8 月第 1 版。
葛兆光:《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》(第一、二卷),复旦大学出版社 2000 年 12 月第 1 版。
马勇:《秦汉学术——社会转型时期的思想探索》,陕西人民教育出版社 1998 年 9 月第 1 版。
任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社 1990 年 6 月第 1 版。
王家祐:《道教论稿》,巴蜀书社 1987 年 8 月第 1 版。
何光沪、许志伟主编:《儒释道与基督教》,社会科学文献出版社 1998 年 7 月第 1 版。
《文史知识》编辑部编:《道教与传统文化》,中华书局 1992 年 3 月第 1 版。
王葆玹:《今古文经学新论》,中国社会科学出版社 1997 年 11 月第 1 版。
余英时:《士与中国文化》,1987 年 12 月第 1 版。
李学勤主编,王志平著:《中国学术史》(三国两晋南北朝卷),江西教育出版社 2001 年 9 月第 1 版。
方天立、薛君度主编:《儒学与中国文化现代化》,中国人民大学出版社,1998 年 10 月第 1 版。
钟肇鹏:《王充年谱》,齐鲁书社,1983 年 9 月第 1 版。
艾兰等主编:《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》,江苏古籍出版社 1998 年 6 月第 1 版。
陶建国:《两汉魏晋之道家思想》,台湾文津出版社 1989 年 3 月出版。
[日]冈村繁:《周汉文学史考》,华东师范大学东方文化研究中心编译,《冈村繁全集》第一卷,上海古籍出版社 2002 年 8 月第 1 版。
[日]冈村繁:《文选之研究》,华东师范大学东方文化研究中心编译,《冈村繁全集》第二卷,上海古籍出版社 2002 年 8 月第 1 版。

[日]冈村繁:《汉魏六朝的思想与文学》,华东师范大学东方文化研究中心编译,《冈村繁全集》第三卷,上海古籍出版社 2002 年 8 月第 1 版。

后　记

终于要写后记了，我竟不知从何处开始。

本科的时代崇拜过先秦诸子思想的辉煌，尤其偏爱老庄的沉静，曾经梦想着去读思想史的研究生，后来却改读了秦汉史专业。工作后，因单位安排教考古学课程，又痴求去攻读考古学，希冀能实实在在握住古代文明的碎片，后来却改读了文学专业。求学的轨迹一再改道，似乎此生注定与“专家学者”的称号无缘了。

如今，我不再有什么梦想了，权当此书作为我求学生涯的一个总结吧。

2001 年，考古梦破灭后，我带着忐忑不安的心情，来到了扬州大学古代文学点，师从素以严谨著称的田汉云教授从事学术史探索。因为原先就对思想史感兴趣，故经一段时间学习后，选择汉魏之交的建安学术作为考察的时段。在田老师的悉心指导下，我完成了《建安学术史研究》博士论文的撰写，并于 2004 年 6 月通过了论文答辩。

在本书出版之际，衷心感谢我的恩师田汉云教授！感谢曾帮助过我的所有的老师和编辑同志！

毕业后，这篇论文一放就近五年，因学校近几年在推广多媒体教学，搞课程建设，而我承担的教学工作有四门课程：中国通史、先秦诸子思想述评、中国社会思想史、考古学通论。这些课程现在

都按规定做成了电子讲稿和多媒体课件,再加上小女进入初高中学习阶段,这期间我只能利用零碎的时间断断续续地对论文进行修改和补充。对我而言,要出版这部书稿,面临的困难可想而知。五年中田老师和同仁们多次问过我书稿的情况,若不是老师的鼓励和同仁的关心给了我信心,这书稿也许还要搁置下去。

尽管此书即将付印,但本人深知,以一己之力,厘定建安庞杂的学术体系,还是一个尚未完成的任务,本书亦只能勉强做到一个大略的叙述,故将此书定名为《建安学术史大纲》。此外在写作过程中,因学力所限,粗疏之处在所难免,恳请同仁指正,本人将继续努力。

2008年冬于扬州